ŒUVRES

DE

SAINT-ALPHONSE-MARIE

DE LIGUORI

PARIS. — IMPRIMERIE Vve P. LAROUSSE ET Cie

63, RUE NOTRE-DAME-DES-CHAMPS.

ŒUVRES

DE

SAINT ALPHONSE-MARIE

DE LIGUORI

ÉVÊQUE ET DOCTEUR DE L'ÉGLISE

Traduites de l'italien et mises en ordre

PAR

MM. LES ABBÉS VIDAL, DELALLE ET BOUSQUET

Nouvelle édition, revue et corrigée

PAR

M. l'abbé A.-C. PELTIER

Chanoine honoraire de Reims et de Saint-Denis de la Réunion

TOME HUITIÈME DES ŒUVRES

TROISIÈME DE LA PARTIE MORALE



PARIS

LOUIS VIVÈS, LIBRAIRE-ÉDITEUR

13, RUE DELAMBRE, 13

1877

INSTRUCTION ET PRATIQUE

POUR LES CONFESSEURS

OU RÉSUMÉ DE LA THÉOLOGIE MORALE.

(SUITE)

CHAPITRE XIX.

SUR LES CENSURES ET LES IRRÉGULARITÉS.

PREMIER POINT.

Des censures en général

§ I.

De l'imposition des censures.

1. Définition et division des censures. — 2. En quels cas la censure est-elle soit *latæ*, soit *ferendæ sententiæ?* — 3. Qui est-ce qui peut imposer des censures ? De la censure imposée par crainte. — 4. Quels sont ceux qui peuvent encourir des censures ? Les rois, les évêques, les communautés, etc. ? — 5. Un prélat peut-il imposer des censures, lorsqu'il est hors de son diocèse? Ses diocésains, lorsqu'ils sont eux-mêmes hors de son diocèse, peuvent-ils en encourir de sa part ? — 6. Si une personne en voyage peut encourir les censures de l'ordinaire du lieu. — 7. Quel péché faut-il avoir commis pour encourir une censure? De ceux qui ordonnent ou qui conseillent. — 8. Si l'ignorance et la crainte excusent d'encourir les censures, et si une censure peut être infligée pour un délit déjà commis. — 9. De la solennité exigée pour l'imposition des censures. — 10. Si la cause qui y a donné lieu est fausse et douteuse.

I. La censure se définit: une peine spirituelle et médicinale qui ôte à un délinquant, s'il est en même temps contumace, l'usage de certains avantages spirituels [1]. La censure se divise en plusieurs façons : 1° en excommunication, suspense et interdit ; 2° en celle qui est fulminée *a jure*, c'est-à-dire par une loi générale permanente ; et en celle qui est fulminée *ab*

1. Est pœna spiritualis et medicinalis, qua delinquenti et contumaci aufertur usus quorumdam spiritualium bonorum.

homine, soit au moyen d'une sentence *générale*, ou par un statut contre ceux qui commettront tel délit ; soit par une sentence *particulière* contre une personne déterminée. La sentence *générale*, ou le statut, regarde la localité, et le péché qui pourra plus tard s'y commettre ; de là vient que, si même un diocésain commet le délit hors de cette localité, il n'encourt pas la censure, d'après le chap. II. *de Constituti.*, *n.* 6, où il est dit : « Qu'on sache que les sujets d'un évêque qui commettent hors de son diocèse (un délit, par exemple), un larcin (auquel cet évêque a attaché une censure), ne sont point liés par ce statut, attendu qu'on peut impunément refuser d'obéir à un juge, quand on est hors de son territoire[1]. » La sentence *particulière* se fulmine au contraire d'ordinaire pour la répression de délits déjà commis, et contre des personnes déterminées ; c'est pourquoi, comme elle est personnelle, elle peut bien être fulminée contre un diocésain même absent, au moyen d'une citation à comparaître. 3° On divise encore les censures en celles qui s'appellent *latæ sententiæ*, et qu'on encourt aussitôt le délit commis, et celles qui s'appellent *ferendæ sententiæ*, que l'on n'encourt qu'après la fulmination de la sentence [2].

II. Pour distinguer si la censure est *latæ sententiæ*, ou bien *ferendæ sententiæ*, les docteurs disent que, quand les termes de la sentence impliquent le concours d'autrui, elle est *ferendæ*, et *latæ* dans le cas contraire. Ainsi, disent-ils, la censure est *latæ sententiæ*, quand la sentence est accompagnée de ces paroles : *ipso jure*, *ipso facto*, ou bien sine *alia sententia*, ou bien si les termes sont au temps passé ou présent, comme, par exemple : *excommunicavimus*, *excommunicatus est*, *excommunico*, *excommunicantur*, *jubemus esse excommunicatum*, etc. Au contraire, la censure est *sententiæ ferendæ*, si les termes sont au temps futur, comme *excommunicabitur*, ou bien s'ils sont comminatoires, comme *sub pœna excommunicationis*, *sub interminatione anathematis* ; à moins que le

1. Statuto episcopi... subditi qui furtum extra diœcesim illius committunt minime ligari noscantur, cum extra territorium jus dicenti non pareatur impune.
2. Cf. lib. VII, n. 1 ad 6.

contexte du décret ne démontre le contraire. Il en est de même si le décret porte : *volumus excommunicari*, ou bien *excommunicetur*, ce qui néanmoins doit s'entendre des cas où le droit impose à l'évêque l'obligation d'excommunier le coupable. Mais s'il est dit d'une manière absolue, *excommunicetur*, *suspendatur*, c'est alors la censure *latæ sententiæ*, comme le disent communément Bonacina, Silvius, Vasquez, etc. [1] Mais s'il est dit *excommunicatus*, ou bien *anathema sit*, Suarez et Tournely prétendent que la censure est *latæ sententiæ*. Sanchez, Laymann et Dicastillo veulent au contraire qu'elle ne soit alors que *ferendæ sententiæ*, à moins qu'elle n'ait pour objet quelque hérésie. L'une et l'autre de ces deux opinions peut se soutenir comme probable [2] Enfin s'il est dit : *maneat excommunicatus*, *aut suspensus*, Navarre, Silvius, Henriquez, prétendent qu'on n'encourt ni l'une ni l'autre de ces censures ; au contraire Suarez, Bonacina, les docteurs de Salamanque, Cornejo, prétendent que, dans ce cas, le coupable a la faculté de choisir [3].

III. On demande en premier lieu, qui sont ceux qui peuvent imposer les censures. Nous répondons que ce sont : le pape, les évêques et aussi leurs vicaires, comme le disent avec raison Busembaum, Fagnan, Suarez, Sanchez, Tournely (contrairement à Sayr), les vicaires capitulaires, les conciles provinciaux, les prélats réguliers et leurs chapitres, et tout autre qui en a reçu la faculté. Mais les curés n'ont point par eux-mêmes ce pouvoir, et encore moins les laïques, ni surtout les femmes, quand même elles seraient abbesses ; parce qu'elles sont inhabiles à posséder une juridiction ecclésiastique [4] Ainsi celui qui impose une censure doit être au moins tonsuré et avoir une juridiction qu'il puisse exercer actuellement ; ainsi, l'évêque excommunié, suspens, hérétique, ou schismatique, ne peut imposer des censures, d'après le chap. *Exceptionem, de except.* ; il en est de même de son vicaire, en vertu du chap. *De offic. vicar.*, *in* 6. Quant à celui qui est ex-

1. Cf. lib. VII, n. 7 et 8. — 2. *Ibid.*, n. 8, *in fin.* — 3. N. 62. — 4. *Ibid.*, n. 11-12.

communié ou hérétique occulte, il peut porter des censures validement, mais non licitement : c'est l'opinion commune que partagent Suarez, Soto, les docteurs de Salamanque, etc., c'est aussi celle de Bonacina, Diana, Avila, qui disent la même chose de celui dont l'excommunication est publique, mais qui n'est pas nommément dénoncé [1]. Remarquons ici que la censure fulminée *coacte*, par suite de crainte grave, est néanmoins valide, suivant Suar., Bon., Castr., Tour., Salm. (contrairement à d'autres docteurs), et que, d'un autre côté, l'absolution extorquée par suite de crainte injuste, ne saurait être valide, *cap. Verbum, de pœnit.* [2].

IV. On demande en second lieu, que faut-il pour qu'on puisse être atteint par quelque censure ? Il faut 1° qu'on soit baptisé ; 2° qu'on ait l'usage de sa raison (remarquons ici que généralement les censures soit *a jure*, soit *ab homine*, ne sont point encourues par les personnes qui n'ont pas atteint l'âge de puberté, à moins que la loi ne le porte expressément, comme elle le porte pour les enfants qui entrent dans les couvents de religieuses (concile de Trente, sess. 23, chap. v), ou qui frappent les clercs, (*cap. fin. de sent. excomm.*) [3] ; 3° qu'on soit le sujet du prélat qui porte la sentence; et de là vient que, comme le pensent Lugo et d'autres docteurs, ainsi qu'il a été dit, chap. xvi, à la fin du n. 138, il est plus probable que l'évêque ne peut fulminer des excommunications contre les étrangers en voyage, à moins que ceux-ci ne retombent dans la même faute après avoir reçu son admonition, parce qu'autrement ils ne sont pas ses sujets [4]. Notons de plus ici que les évêques et les cardinaux n'encourent pas les censures, à moins qu'il ne soit fait d'eux mention spéciale, comme il est dit, *c. Quia periculosum, de sent. excomm., in* 6. Mais l'opinion commune est que cela ne doit s'entendre que de la suspense et de l'interdit, parce qu'il n'est fait mention dans le texte que de ces deux sortes de censures [5]. Les rois et les reines ne peuvent être censurés que par le pape, comme c'est aussi

1. Cf. lib. VII, n. 11, à ce mot *Req.* 5. — 2. *Ibid.*, à ce mot *Req.* 6.
3. N. 13 *ad* 15. — 4. N. 17. — 5. Cf. lib. VII, n. 15.

le sentiment commun des docteurs [1]. Il faut 4° que le sujet de la censure soit une personne déterminée, ce qui cependant n'est nécessaire que pour l'excommunication, car une communauté peut bien être frappée de suspense ou d'interdit, mais non d'excommunication, comme le disent d'un commun accord Castropalao, Bonacina, les docteurs de Salamanque, etc., à la suite de saint Thomas [2]. On ne peut pas même excommunier par manière de sentence un membre indéterminé d'une communauté, pour des délits déjà commis, d'après Roncaglia, les docteurs de Salamanque, etc. Mais s'il s'agissait d'un délit qu'il serait défendu de commettre à l'avenir sous peine d'excommunication, il est bien certain que tous les délinquants l'encourraient [3]. Observons ici que si tous les membres d'une communauté se trouvaient coupables, le pape pourrait sans doute les excommunier, mais non tout autre prélat, dont l'action serait alors illicite, aux termes de chapitre *Romana*, *de sent. exc. in* 6, encore bien qu'elle fût valide, comme le soutiennent Avila, Ledesma, les docteurs de Salamanque, etc. Mais le cardinal d'Ostie (*a*), Jean Le Moine, L'Archidiacre, et Franç., Philip. Prob., Felino, avec Riccard et le tribunal de la Rote (tous cités par Fagnan, sur le chap. *Responso*, *de sent. excomm.*, à partir du n. 93), disent outre cela que l'excommunication serait nulle, attendu que dans le chap. allégué *Romana*, il est dit : *Omnino prohibemus*, comme si le législateur avait dit : Nous ôtons à cet égard toute faculté d'excommunier. Et Fagnan lui-même, quoiqu'il ait adopté la première l'opinion, reconnaît que c'est cette seconde qu'on doit suivre dans la pratique, parce qu'en même temps qu'elle reste probable, elle est de plus la plus sûre. Par conséquent, toutes les fois que l'évêque excommunie, il doit le faire sur des individus et les nommer [4].

1. Cf. lib. VII, n. 16. — 2. 3. P., q. 2, a. 5, ad 2. — 3. Cf. lib. VII, n. 18.
4. Cf. lib. VII, n. 19.

a) Henri de Suze, contemporain de saint Thomas, et généralement connu des scolastiques sous le nom d'*Ostiensis*.

(*Note de l'éditeur.*)

V. Les prélats réguliers peuvent frapper de censure leurs *sujets* en quelque lieu qu'ils se trouvent, d'après le sentiment commun que soutiennent Sanchez, Avila, Tournely, Lacroix, les docteurs de Salamanque, etc. Mais quant à l'évêque, il ne peut pas imposer de censures, lorsqu'il est absent de son diocèse : ainsi le porte la Clémentine *Quamvis*, *de foro comp.* Il faut en excepter le cas où la contumace du sujet serait si patente, que l'évêque n'aurait aucunement besoin d'instruire la cause : c'est le sens du canon *Manifesta*, 2, q. 1. Il faut en excepter encore le cas où la censure aurait été fulminée, non par manière de sentence, mais par manière de précepte ou de statut, en vue de prévenir les délits que tous indifféremment pourraient commettre dans la suite [1] Par contre, l'évêque résidant dans son diocèse a le droit de censurer par manière de sentence ses diocésains, quelque part que ceux-ci se trouvent, même ailleurs que dans son diocèse, comme le disent d'un commun accord Bonacina, Coninck, Tournely, Diana et les docteurs de Salamanque, contrairement à Ponce, etc. Et, en des cas semblables, pour les faire comparaître devant lui, il pourra leur assigner pour lieu de comparution (comme le disent les docteurs de Salamanque), soit sa propre demeure, soit quelque lieu public de son diocèse *per edictum*, en publiant un édit, ainsi que l'a réglé le concile de Trente. Mais cela ne doit s'entendre que des délits commis sur le territoire soumis à la juridiction de l'évêque, et non au dehors : ainsi l'entendent Suarez, Bonacina, les docteurs de Salamanque, malgré le sentiment contraire de Sairo, etc., en se fondant sur le chap. II, *de constitu.*, in 6 [2] De plus, si c'est à l'occasion d'un précepte particulier imposé à quelqu'un que la censure a été portée, par exemple, pour le cas où le sujet en question viendrait à l'enfreindre, il est plus probable que le délinquant encourra cette censure, quand bien même il commettrait son délit hors de son diocèse, parce que le précepte s'adresse aux personnes, et par là même les lie partout où elles se trouvent,

1. Cf. lib. VII, n. 20 et 21. — 2. Cf. n. 22.

à la différence du statut qui regarde la localité, suivant l'opinion la plus probable que soutiennent Suarez, Laymann, Bonacina, Lacroix, Sporer, contre Tournely, Roncaglia, Avila, Holzmann, quoique l'opinion de ces derniers ne manque pas non plus de probabilité.

VI. L'évêque peut bien aussi lier par des censures le voyageur coupable d'avoir commis un délit dans son diocèse, comme le prouve le chapitre dernier *de foro comp.* Néanmoins cela doit s'entendre toujours, supposé que le coupable se trouve convaincu de contumace, comme il a été dit au chap. xvi, n. 138 *in fine*, et que l'évêque ait commencé à instruire la cause, ou au moins ait cité le coupable avant que celui-ci ait quitté le territoire [1] Si un étranger s'arrête dans un lieu avec l'intention d'y passer la plus grande partie de l'année, il pourra encourir la censure fulminée par manière de statut général, porté en prévision des délits qui pourraient se commettre à l'avenir, par exemple, contre ceux qui commettraient un larcin dans une église; il en serait autrement si cet homme ne faisait que passer, ou bien si la censure était annexée à un simple précepte pour un cas particulier, comme, par exemple, si elle était portée contre ceux qui recèlent des voleurs; c'est l'opinion qu'ont adoptée Suarez, Silvestre, Sairo, et les théologiens de Salamanque [2]

VII. On demande en troisième lieu quelles sont les conditions nécessaires pour encourir une censure grave, telle que serait l'excommunication majeure, ou la suspense de toutes fonctions, ou pour un long temps. 1° il faut que le péché soit grave, c'est-à-dire que sa matière entraîne une faute grave [3]; mais, dans le doute touchant la gravité de la matière, le précepte du supérieur suffit pour la supposer telle, parce que, dans le doute, l'autorité du supérieur possède, comme le disent avec raison les docteurs de Salamanque et Cornejo [4] Quand l'ordre est intimé sous peine de censure *latæ sententiæ*, il oblige dès lors sous peine de faute grave, quand même la

1. Cf. lib. VII, n. 26. —2. Cf. n. 27. — 3. Cf. lib. VII, n. 29 ad 31.
4. Cf. n. 32.

matière ne serait pas grave par elle-même, pourvu qu'elle soit telle par son importance pour le but qu'on se propose. Il en serait autrement, si la matière n'était pas grave par elle-même, et que la censure ne fût que *ferendæ sententiæ*. Ainsi pensent Soto, Avila, Roncaglia, les docteurs de Salamanque, etc. [1] Il faut 2° que l'acte extérieur puisse être reconnu extérieurement par les autres. Par conséquent, si quelqu'un disait : *Il en est ainsi*, en entendant par cela confirmer une hérésie, il n'encourrait pas l'excommunication, comme le disent d'un commun accord Suarez, Tournely, Coninck, Sairo, les docteurs de Salamanque. Et de plus, l'acte doit être gravement extérieur ; et ainsi on n'encourrait pas la censure pour avoir légèrement frappé un clerc, quand bien même on aurait eu l'intention de le tuer ; c'est l'opinion des mêmes auteurs [2] 3° Il faut que l'acte coupable soit consommé, à moins que la loi n'exprime autre chose ; telle est aussi l'opinion commune que soutiennent Sanchez, Suarez, Castropalao, les docteurs de Salamanque, Busembaum, Bonacina, etc. [3] Mais on demande ici 1° si ceux qui ordonnent ou conseillent quelque délit, encourent la censure attachée à l'acte, quand le délit n'a pas lieu. Nous répondons que si la censure est principalement portée contre ceux qui ordonnent ou conseillent, elle est encourue par eux, du moment où l'ordre ou le conseil a été donné. Il en serait autrement, si la censure était principalement attachée au délit, qui serait alors la chose principalement prohibée, quand même il proviendrait de l'ordre ou du conseil. Ainsi la censure n'est pas encourue par celui qui ordonne de frapper un clerc, tant que son ordre n'est pas exécuté. Ainsi pensent Bonacina, Busembaum, les docteurs de Salamanque, Lacroix, etc. Navarre, les docteurs de Salamanque, Lacroix, etc., déchargent même de la censure celui qui a donné l'ordre ou le conseil à une personne déterminée d'avance à commettre le délit [4]. On demande 2° si la censure est encourue, quand il y a doute si le mandat ou le conseil ont ou n'ont pas eu

1. Cf. lib. VII, n. 33. — 2. Cf. n. 34. — 3. Cf. n. 35. — 4. Cf. n. 37 ad 38.

d'influence: les docteurs de Salamanque et d'autres avec eux le nient, parce qu'une peine n'est point encourue tant que le délit n'est pas constant, ainsi que l'effet qui s'en est suivi. Mais Sanchez, Lacroix, Dicastillo, affirment le contraire, parce que dans le doute c'est le délit qui possède. L'une et l'autre opinion sont probables, comme il a été dit au chap. x, n. 45 [1] On demande en troisième lieu si celui qui a donné le conseil encourt la censure, dans le cas où il révoque son conseil avant l'exécution. Navarre, Bonacina, etc., l'affirment, ainsi que le P. Concina, qui, d'un autre côté, a soutenu le contraire à l'égard de la restitution, comme nous l'avons vu, ch. x, n. 48, où nous avons soutenu l'opinion contraire à la sienne; mais ici encore, nous lui sommes opposé, avec Suarez, Castropalao, Laymann, Avila, les docteurs de Salamanque, Viva, et d'autres docteurs dont l'opinion est plus commune; parce que l'Eglise ne peut lier par les censures que les coutumaces jusqu'à l'exécution du délit [2], comme nous le dirons dans un cas semblable, en discutant si celui qui donne du poison à un clerc encourt l'irrégularité.

VIII. 4° Il faut, pour encourir la censure, qu'il y ait contumace, ce qui implique le mépris de la censure. De là on infère 1° que pour encourir la censure il faut non-seulement qu'on ait connaissance de la loi ecclésiastique (quand bien même le délit serait d'avance prohibé par la loi divine), mais qu'on connaisse de plus que telle censure s'y trouve attachée; c'est pourquoi Suarez, Cajetan, Castropalao, Filliucius, Bonacina et autres admettent communément qu'on est excusé d'encourir la censure non-seulement par l'ignorance antécédente, mais encore par l'ignorance *concomitante;* par exemple, on entend par ce mot, celle où serait quelqu'un qui tuerait un clerc, tout en ignorant sa qualité de clerc, mais dans la disposition de le tuer, quand même il saurait sa qualité [3]. L'ignorance crasse est de même une excuse, quand la censure est imposée *contra audentes*, *vel præsumentes*, *vel consulto*, *vel*

1. Cf. lib. VII, n. 39. — 2. Cf. n. 40. — 3. Cf. n. 43.

scienter, vel temere peccantes. Ainsi pensent Sanchez, Escobar, etc. [1]. Bonacina, Roncaglia, les docteurs de Salamanque, Silvius, etc., admettent encore (contre Suarez, Castropalao, Tournely, etc., dont l'opinion, du reste, est la plus commune), qu'on est excusé d'encourir la censure par l'ignorance même affectée; et en vérité on ne peut pas dire que ce soit là une opinion improbable, puisque, à parler à la rigueur, cette ignorance n'implique pas un dol formel, condition nécessaire pour qu'il y ait un véritable mépris de la censure [2]. En second lieu, on infère de là qu'il est fort probable, comme le pensent Suarez, Castropalao, Bonacina, les docteurs de Salamanque, Concina, etc., que la crainte grave excuse aussi de subir la censure, quand même le délit dont elle serait la peine se trouverait d'avance prohibé par la loi divine (pourvu qu'on ne pèche pas en mépris de la loi), puisque la crainte excuse d'observer la loi humaine considérée comme humaine. On infère de là en troisième lieu que, bien, que la censure puisse être fulminée contre des délits à venir, comme le disent communément et avec beaucoup de probabilité Laymann, Suarez, Coninck, L'Abbé, Sporer, Viva, etc. (contrairement à Tournely), et comme cela est admis dans la pratique, afin de les rendre plus rares, néanmoins elle ne peut être imposée pour des péchés purement passés, et qui n'ont pas de suites, quand elle n'a pas été précédée de trois avertissements, parce qu'alors il n'y a pas contumace. Cependant cela ne doit s'entendre que de l'excommunication, car la suspense et l'interdit peuvent bien être imposés aux délits passés par manière de pure peine, comme le disent Castropalao, Bonacina, les docteurs de Salamanque, Coninck, etc. On infère en quatrième lieu [3], du principe posé en tête de ce numéro, que la triple admonition canonique est nécessaire avec l'intervalle de six jours entre chaque admonition, ou moins, s'il y a de justes motifs pour abréger cette durée. Cette condition est nécessaire, disons-nous, pour que l'impo-

1. Cf. lib. VII, n. 47. — 2. Cf. n. 48 — 3. Cf. n. 51 et 52.

sition de la censure soit licite, car, quant à sa validité, elle est valide, pourvu seulement que le coupable ait été averti. De plus, cette condition n'est exigée que pour les censures *ab homine* portées par sentence *particulière*, parce qu'à l'égard des autres, qui sont *a jure*, et *latæ sententiæ*, la loi même tient lieu toute seule d'admonition, suivant l'opinion la plus probable que soutiennent Bonacina, Sanchez, Filliucius, Busembaum, Avila, etc. (contre Suarez, Castropalao, Laymann et les docteurs de Salamanque). La même chose doit se dire des censures *ferendæ sententiæ*, parce que la commination d'une censure de cette espèce est toute seule une admonition et donne lieu à la contumace; mais il faut que le coupable soit cité avant que la censure lui soit notifiée, à moins que le délit ne soit tout à fait notoire, comme l'observent à bon droit Tolet, Bonacina et d'autres [1].

IX. Pour que la censure puisse légitimement être fulminée, le juge doit de plus la faire mettre par écrit, en indiquant distinctement la personne, l'espèce de censure et la cause qui y a donné lieu, et en faire délivrer copie au coupable, si celui-ci en fait la demande. Nous avons dit *légitimement*, parce que la censure fulminée même sans cette solennité sera valide; mais le juge pèchera grièvement, et encourra pour un mois la suspense de l'office divin et de l'entrée à l'église (cap. I, *De sentent. excomm.*, in 6). Cela néanmoins doit s'entendre des censures imposées par manière de sentence, et précédées de la citation du coupable et de l'instruction de la cause. Mais cela n'est point nécessaire pour les censures établies par des lois générales, ni même pour celles dont la menace serait attachée à des préceptes particuliers, pour le cas où on enfreindrait ces préceptes. De plus, ce que nous disons ici ne s'applique pas aux juges qui omettent la solennité exigée, pour quelque motif urgent qui ne peut supporter de retard, ou par ignorance, quand même cette ignorance serait coupable, puisque le texte porte: *Si quis temerarius*, et que pour

1. Cf. lib. VII, n. 53, 54 et 55.

qu'il y ait témérité, il faut qu'il y ait connaissance [1] De plus, la sentence déclaratoire de la censure ne doit pas être portée un jour de fête, à moins que la contumace ne soit si visible, que l'instruction de la cause soit superflue, comme il est dit dans le chap. *Evidentia, de accus.* [2].

X. Remarquons en dernier lieu, que si quelqu'un est innocent au fond, et cependant justement censuré d'après l'examen des preuves, quoique en conscience il ne le soit pas, il devra toutefois se comporter à l'extérieur comme s'il était réellement atteint par la censure, afin d'éviter le scandale, comme le disent conformément à l'opinion commune Suarez, Castropalao, Coninck, les docteurs de Salamanque et Lacroix. La même chose a lieu quand la censure encourue est certaine, et qu'il est douteux qu'elle l'ait été justement ou qu'on en soit absous, parce qu'alors le droit du juge possède, et qu'ainsi le coupable doit se comporter comme s'il était réellement censuré, comme le soutiennent avec le commun des théologiens Castropalao, les docteurs de Salamanque, Sanchez, Suarez et Lacroix [3] Il en est autrement quand on doute si la censure a été encourue ou non ; ou si le doute porte sur le fait; par exemple, si les coups portés à un clerc ont été grièvement injurieux ou non; ou bien si le doute concerne le droit, par exemple, quand on doute si la censure est *latæ* ou bien *ferendæ sententiæ*. C'est encore ce que pensent communément Sanchez, Bonacina, Holzmann, Roncaglia, les docteurs de Salamanque, à la suite de saint Thomas[4] Si, d'un autre côté, le juge ordonnait, par exemple, un paiement sous peine de censure, le condamné, encore qu'il fût probable qu'il ne devrait rien, n'en devrait pas moins payer la somme dans le terme du délai fixé par le juge, ou prorogé par le créancier, qui peut toujours au surplus proroger ce terme, suivant l'opinion la plus probable qu'enseignent Suarez, Castropalao, Tournely, Coninck [5] Mais si, dans la suite, il acquérait la certitude de la justice de sa cause, il ne serait alors tenu en

1. Cf. lib. VII, n. 50 ad 61. — 2. N. 65. — 3. Cf. n. 67 et 68.
4. Cf. lib. VII, n. 67. — 5. Cf. n. 64.

conscience ni de payer la somme, ni d'observer la censure, comme le disent Avila et les docteurs de Salamanque ; et cependant il pècherait, comme nous l'avons dit, en ne l'observant pas, s'il donnait par là du scandale [1].

§ II.

De l'absolution des censures.

11. De ceux qui peuvent absoudre des censures. — 12. De ceux qui peuvent absoudre des censures portées par sentence générale. Si l'évêque, étant absent de son diocèse, peut, etc. Autres cas notables. — 13. S'il est besoin d'une formule d'absolution, de la présence de celui qu'il s'agit d'absoudre, etc. Que penser de l'absolution conditionnelle? L'absolution donnée à confesse peut-elle suffire hors de la confession? — 14. Des conditions requises pour l'absolution.

XI. Si la censure a été imposée par sentence particulière, elle ne peut, ordinairement parlant, être levée que par celui qui l'a imposée, ou par son supérieur, son successeur ou son délégué. Mais si elle se trouve imposée par le droit commun, elle peut alors être levée par tous les confesseurs ; comme l'admettent communément Tournely, Soto, Coninck, Castropalao, Roncaglia, les docteurs de Salamanque, à la suite de saint Thomas [2]. Et on le prouve par le chap. *Super*, XXIX, *de sent. excom.*, où, en parlant de l'excommunication non réservée (et les docteurs appliquent communément la même décision à la suspense et à l'interdit personnel, comme en particulier Castropalao, Soto, Vasquez, et les docteurs de Salamanque, outre saint Thomas), il est dit : « Le bienfait de l'absolution pourra être obtenu par chacun des mains de son évêque ou de son propre prêtre, *a suo episcopo, vel a proprio sacerdote poterit absolutionis beneficium obtinere.* » Sous la dénomination de *propre prêtre*, il faut entendre, d'après le sentiment commun [3], tout confesseur quelconque approuvé, et comme il a été dit au chap. XII, n. 35, à la fin. Nous avons dit : *tout confesseur approuvé*, parce que les simples prêtres ne peuvent pas absoudre, pas même de l'excommunication mineure, quoi qu'en

1. Cf. lib. VII, n. 68. — 2. Suppl., q. 24, a. 1. — 3. Cf. Lib. VII, n. 70.

disent quelques docteurs [1] Mais il faut faire ici plusieurs observations.

XII. Observons, en premier lieu, qu'une telle absolution est valide aussi bien pour le for intérieur que pour le for extérieur; et c'est pourquoi Bonacina, Coninck, Castropalao, Suarez, Sporer, les docteurs de Salamanque, etc., disent que l'on peut donner cette absolution même hors de la confession [2] Observons en second lieu, que tout confesseur peut semblablement absoudre de toutes les censures fulminées *ab homine* par sentence, il est vrai, non particulière, mais générale, parce que ces sortes de censures sont équivalentes aux censures imposées *a jure*, d'après le sentiment le plus probable, tel que le soutiennent Castropalao, Laymann, Roncaglia, Concina, les docteurs de Salamanque, Holzmann, Coninck, Bonacina, Lacroix, et en général tous les autres, contre Suarez, et Filliucius [3] Observons, en troisième lieu, que l'évêque, même absent de son diocèse, peut absoudre son sujet des censures, quand la cause n'a pas besoin d'être discutée; ainsi pensent Silvius, Avila, les docteurs de Salamanque, etc. Par contre, si quelqu'un pèche dans un diocèse étranger, et est excommunié spécialement par l'évêque de ce diocèse, il ne peut être absous par personne, sans la permission de ce même évêque, comme le disent Coninck, Turrien, Diana, les docteurs de Salamanque [4] Observons, en quatrième lieu, que celui qui a la faculté d'absoudre des cas que le pape s'est réservés, ne peut pas pour cela absoudre des cas désignés dans la bulle *Cœnæ*, suivant Bonacina, Diana, Busembaum, Suarez, etc. ; ni des cas que l'évêque s'est réservés à lui-même [5]. De même celui qui peut absoudre des cas désignés dans la bulle, n'a pas pour cela la faculté d'absoudre de l'hérésie, comme l'a déclaré Benoît XIV dans sa bulle *Convocatis* [6]. De même la faculté accordée par l'évêque pour les cas qui lui sont réservés, ne s'étend pas aux péchés auxquels est annexée une censure réservée : c'est ce que pense en particulier Tam-

1. Cf. lib. VII, n. 71. — 2. Cf. n. 70. — 3. Cf. n. 72 et 73. — 4. Cf. n. 72. — 5. Cf. n. 110 et 111. — 6. Cf. n. 113.

burrino. Il en sera autrement si la concession est faite par le pape, parce que tout cas papal est d'ordinaire réservé avec censure; ainsi pensent Lacroix, etc. Ainsi pareillement la faculté, accordée pendant le jubilé, d'absoudre de toutes les censures réservées, s'étend aussi d'après la coutume générale aux censures dont les évêques se sont réservé l'absolution [1]

XIII. Observons, en cinquième lieu, que, pour absoudre des censures dans le for intérieur, il n'est besoin d'aucune formule de paroles déterminée ; mais qu'il suffit d'un signe extérieur, sans que pourtant il puisse suffire d'un simple acte de la volonté ; ainsi pensent Suarez, Castropalao, les docteurs de Salamanque [2]. La présence de celui qu'il s'agit d'absoudre n'est pas non plus nécessaire, parce qu'il est certain qu'il peut être absous, même absent ; comme on le prouve par le chapitre *De manifesta,* c. II, q. 1 ; mais Sanchez, les docteurs de Salamanque, etc., observent en même temps que cela ne doit pas se faire sans quelque motif urgent ; et si l'absolution s'obtient par quelque procurateur, celui-ci devra être nanti d'un mandat spécial de celui qu'il représente pour lui obtenir cette absolution. Une censure pourrait encore être levée malgré la volonté contraire de celui qu'elle a atteint, mais cela n'est pas permis communément [3]. Observons, en sixième lieu, que l'absolution de la censure, extorquée par l'impression d'une crainte grave et causée injustement, est nulle, et que celui qui fait concevoir cette crainte encourt une nouvelle excommunication, en vertu du chapitre I, *De his quæ,* etc.[4] Observons, en septième lieu, que l'absolution donnée à quelqu'un, sans que sa partie ait été satisfaite, est valide si elle est donnée par l'ordinaire, bien que certainement elle soit illlicite, comme nous l'avons dit, au chap. XVI, n. 71. Mais si elle est donnée par un délégué, elle est non-seulement illicite, mais même nulle, comme le disent avec plus de probabilité Suarez, Sporer, Vasquez, etc., quand l'acte de délégation renferme la clause *Satisfacta parte.* Cependant l'opinion

1. Cf. lib. VII, n. 111. — 2. N. 117. — 3. N. 119. — 4. N. 114.

contraire d'autres docteurs, tels que Sanchez, Castropalao, Bonacina, Roncaglia, les docteurs de Salamanque, etc., est aussi probable, toutes les fois que, dans la concession, il n'est pas exprimé de clause qui annule l'absolution [1]. Observons en huitième lieu, que l'absolution sous condition *de futuro*, est valide, mais illicite quand elle est donnée ainsi sans motifs légitimes ; ainsi pensent Suarez, Coninck, les docteurs de Salamanque, etc.; et alors la condition étant une fois accomplie, la censure est levée [2]. Par contre, il est permis de donner l'absolution *ad reincidentiam*, c'est-à-dire, qui soit valable jusqu'à ce que celui qui l'a reçue, négligeant d'accomplir son obligation dans le temps déterminé, retombe dans la même censure. Mais alors, suivant l'opinion qu'ont professée Laymann, Coninck, Castropalao, Roncaglia, Tournely, les docteurs de Salamanque, d'Avila, etc., et qni est plus probable que l'opinion contraire, soutenue par Suarez, Bonacina, etc., il faut qu'il y ait une nouvelle faute commise, sans quoi la censure, qui a été levée, ne peut renaître ; et on ne peut pas supposer que cette censure n'ait été que suspendue, puisque les censures ne peuvent être suspendues sans l'autorité du pape. Laymann, Coninck, les docteurs de Salamanque, etc., disent qu'il faut suivre ce même sentiment quand le pape absout *ad omnem effectum*, quelque nombre de fois qu'il y ait réincidence [3]. Observons, en neuvième lieu, qu'on peut admettre comme probable ce que soutiennent Sanchez, Coninck, les docteurs de Salamanque, Ugolin, Busembaum, et avec eux Suarez et Navarre, que quiconque a la faculté d'absoudre des censures dans le for de la conscience, peut absoudre également hors de la confession [4] Mais on doit en excepter tout cas papal occulte, dont les évêques ne peuvent pas absoudre hors de la confession, comme l'a déclaré Grégoire XIII, ainsi qu'il sera dit au chap. xx, n. 32.

XIV Parlons en dernier lieu des conditions requises pour l'absolution ; ces conditions sont : 1° la satisfaction qui doit être

1. Cf. lib. VII, n. 120 et 122. — 2. N. 123. — 3. N. 125. — 4. *Ibid.*, n. 126.

faite préalablement à la partie offensée, à moins que celle-ci n'en fasse elle-même remise, ou bien qu'elle refuse d'accepter la satisfaction équitable qui lui est offerte, ou enfin que le coupable soit dans l'impuisance de satisfaire. Que si du moins il ne peut le faire dans le moment sans en ressentir un grand préjudice, il suffira qu'il donne une caution s'il le peut, ou qu'au moins il prête serment de satisfaire, comme il est prescrit dans le chapitre *Odoardus*, *de solut.*, et dans le chapitre 23, *de verb. sign.*, pourvu toutefois que le créancier n'ait pas à souffrir, par suite de ce délai, le même préjudice. Ainsi ont résolu cette question Navarre, Coninck, l'école de Salamanque, etc. [1] 2° Le *serment* de ne pas retomber dons le même délit, comme l'ordonnent le chap. *De cœtero*, et le chap. *Ex tenore*, *de sent. exc.* Mais cela s'entend quand le délit est énorme, comme celui que l'on commet en frappant un clerc, la profession publique d'usurier, etc., suivant l'opinion commune qu'ont embrassée Suarez, Castropalao, Coninck, les théologiens de Salamanque, etc. [2] 3° La *demande* de l'absolution, comme l'exige le chap. *Per tuas*, *De sent. exc.* ; bien que saint Thomas [3], et après lui Castropalao, Coninck, les docteurs de Salamanque, etc., disent que si le coupable s'est corrigé, le confesseur peut l'absoudre, quand même il s'y refuserait, lorsque le privilége est accordé au confesseur, et non au pénitent ; et ils se fondent sur ce que le texte ne dit pas *non potest*, mais seulement *non debet.* Si ensuite le pénitent venant à se confesser à un prêtre qui ait le pouvoir de l'absoudre, oublie de s'accuser du péché réservé, est-il absous de ce péché par l'absolution qu'il reçoit du reste ? La réponse affirmative à cette question est le plus communément admise ; néanmoins l'opinion contraire me paraît à moi la plus probable, comme je l'ai dit plus haut, chap. XVI, n. 140 [4]. Enfin, si l'absolution a été accordée sur un faux allégué, on doit examiner si la chose faussement alléguée a été le motif principal de l'absolution : car s'il en était ainsi, l'absolution serait nulle, à moins que le juge

1. Cf. lib. VII, n. 127 et 128. — 2. N. 129. — 3. 3. P., q. 24, a. 2. — 4. N. 130 et 131.

ne doutât pas au fond de la fausseté de ce motif : tel est le sentiment commun qu'ont enseigné Suarez, Bonacina, Tournely, Castropalao, Sayro, les docteurs de Salamanque, Avila, etc. [1]

DEUXIÈME POINT.

Des censures en particulier (*a*).

§ I.

De l'excommunication majeure.

15. Quel commerce de société peut-on avoir avec les excommuniés, soit tolérés (*tolerati*), soit à éviter (*vitandi*) ? — 16. Avec des hommes coupables d'avoir frappé des clercs. — 17. Des effets de l'excommunication. I. Privation de l'usage passif des sacrements. — 18. II. Des suffrages, etc., et si l'on peut prier, etc., III. De l'usage actif des sacrements. IV. De la participation à l'office divin, aux sacrements, etc. — 19. V. Exclusion des bénéfices, des dignités et des pensions. — 20. VI. De la participation aux droits judiciaires. VII. De la juridiction. VIII. De la sépulture. IX. Du commerce de la vie civile, dont nous aurons du reste à parler dans le point suivant.

XV L'excommunication prise en général se définit : « Une censure en vertu de laquelle on est privé de la communion de l'Eglise [2]. » L'excommunication se divise en *mineure* et *majeure*. La mineure (dont nous parlerons dans le § 2), prive de la seule communion passive, c'est-à-dire du droit de recevoir les sacrements. La majeure (qui va faire le sujet de ce paragraphe, et dont il s'agit pour l'ordinaire quand on parle d'excommunication) prive en outre de la communion active, et de toutes sortes de communications à entretenir, soit spirituelles, soit temporelles. Parmi ceux qui sont sous le poids de l'excommunication *majeure*, les uns sont tolérés, *tolerati*, et les autres à éviter, *vitandi*. Ce n'est pas qu'anciennement, comme on doit le savoir, tous les excommuniés ne dussent être évités ; mais le concile de Constance ayant déclaré qu'il n'y aurait à l'avenir que les excommuniés dénoncés nominativement et les percus-

1. Cf. lib. VII, n. 131. — 2. Censura qua quis privatur communione Ecclesiæ.

a) Toute cette partie du traité des censures aurait aujourd'hui besoin d'être modifiée d'après la constitution *Apostolicæ sedis* du pape vivant Pie IX.

(*Note de l'éditeur.*)

seurs publics de clercs ou de religieux, qu'on serait obligé d'éviter, exclusivement à tous les autres[1], il n'y a plus d'obligation d'éviter les excommuniés même notoires, même hérétiques, à moins qu'ils ne soient nominativement excommuniés avec la désignation expresse de leurs noms et des qualités de leurs personnes, et qu'ils ne soient en outre publiquement dénoncés, c'est-à-dire déclarés excommuniés dans un lieu public, soit par écrit, soit de vive voix. Mais il faut observer que le concile a déclaré entendre par là favoriser seulement les autres qui peuvent être innocents, mais non les excommuniés eux-mêmes; et qu'ainsi pèchent toujours ces derniers, comme cela avait lieu par le passé, en communiquant avec les autres, soit *in divinis*, soit *in civilibus*. Les autres, au contraire, ne pèchent pas en communiquant, même *in divinis*, avec les tolérés. Et bien que quelques-uns prétendent qu'il y a péché à communiquer avec les tolérés sans motif de le faire, au moins (comme le disent ces docteurs) parce qu'on engage de cette manière l'excommunié à faire un acte illicite; néanmoins l'opinion le plus généralement admise est celle que soutiennent Sanchez, Bonacina, Castropalao, Soto, Sayro, Cornelius, Hurtado et les théologiens de Salamanque, qui disent avec beaucoup plus de probabilité qu'il est permis de communiquer indifféremment avec eux, parce que quand le toléré est invité par le fidèle à communiquer avec lui, comme par exemple, à lui administrer les sacrements, il ne pèche pas en cela, puisque, s'il péchait en le faisant, la permission accordée aux fidèles de communiquer avec eux n'aurait plus d'utilité, ou du moins se trouverait bien restreinte, par ce prétendu devoir de charité, qui serait pour beaucoup en quelque sorte une défense d'en user. Ainsi le concile, en donnant généralement aux fidèles la permission de communiquer avec les tolérés, a donné indirectement aux tolérés eux-mêmes la permission de communiquer avec les premiers, quand ils sont requis de le faire[2]. Et ce que nous disons des excommuniés, on doit le dire aussi,

1. Cf. lib. VII, n. 133. — 2. *Ibid*, n. 92.

avec le commun des docteurs, des suspens et des interdits tolérés, puisque le concile a parlé indistinctement de censures quelconques. Avila dit de même des *irréguliers*, que s'ils ne sont pas dénoncés, il n'y a pas obligation de les éviter [1].

XVI. Pour qu'on soit obligé d'éviter ceux qui ont commis le crime de frapper des clercs, il faut que leur culpabilité soit publique et notoire, de manière que, comme l'indique le concile de Constance, « leur méfait ne puisse être couvert par aucun détour, ni être excusé par rien qui parle en leur faveur [2] » Il faut donc que le fait soit notoire, c'est-à-dire que l'outrage soit connu de la plus grande partie de la localité, ou du voisinage, ou du monastère, où le fait a eu lieu, ou bien d'un grand nombre de personnes. Du reste, si le pays est populeux, il suffit pour cela, suivant Castropalao, Bonacina, les docteurs de Salamanque, Sayro, etc., que la rumeur commune ait pris sa source dans des personnes dignes de foi; pourvu (comme l'observent Avila, Viva et Dicastillo) que non-seulement cette rumeur témoigne de la perpétration de l'outrage, mais encore de la publicité avec laquelle il a été commis. Ainsi, quand le délit est occulte, on n'est pas tenu d'éviter le coupable dont on connaît en son particulier le délit. On demande ensuite si, outre la notoriété du fait, il faut de plus la notoriété du droit, *juris*, c'est-à-dire de la loi. Cela est probable, comme le disent Pignatelli, Covarruvias, Avila, Roncaglia, les docteurs de Salamanque, Viva, etc., puisque, le concile dit que pour qu'on soit obligé d'éviter le coupable, il faut non-seulement qu'on ait la certitude qu'il a frappé un clerc, mais encore qu'il a encouru l'excommunication, de telle manière que son méfait ne puisse être couvert par aucun détour, ni même être excusé par rien qui parle en sa faveur [3] Ainsi, tant que le coupable n'avouera pas son crime en justice, ou ne sera pas condamné, ou qu'au

1. Cf. lib. VII, n. 140.

2. Sententiam latam a canone adeo notorie constiterit (eos) incurrisse, quod factum non possit aliqua tergiversatione celari, nec aliquo suffragio excusari — Cf. lib. VII, n. 135.

3. Factum non possit aliqua tergiversatione celari, nec aliquo suffragio excusari.

moins son délit ne sera pas prouvé, il arrivera rarement qu'on soit obligé de l'éviter; parce qu'ordinairement parlant, toutes les fois qu'il pourra se défendre d'avoir encouru la censure, en disant, par exemple, qu'il a frappé tel clerc pour se défendre, ou qu'alors il était hors de sens, il pourra de cette manière trouver, pour se faire excuser, quelque chose qui parlera en sa faveur [1] De plus, si quelqu'un est connu publiquement comme percusseur de clerc, ou excommunié dénoncé dans une localité, on n'est pas pour cela obligé de l'éviter dans une autre où son délit n'est pas connu (à moins qu'il ne soit pour l'y être sous peu de temps), comme le disent avec probabilité Castropalao, Sanchez, et les docteurs de Salamanque, malgré l'opinion contraire d'autres docteurs; parce qu'en vérité un fait notoire dans une localité, mais qui ne l'est pas dans une autre, n'y apporte pas le scandale que le concile a voulu principalement éviter [2]

XVII. Parmi les effets de l'excommunication majeure, les uns sont éloignés, et les autres prochains. Les effets éloignés sont au nombre de deux : 1° l'irrégularité, que l'excommunié encourt en exerçant une fonction de son ordre; 2° si l'excommunié persiste obstinément pendant une année dans l'excommunication ou quelque autre censure, il devient suspect d'hérésie, et comme tel doit être privé des bénéfices; c'est ce qu'enseigne le commun des docteurs, conséquemment au décret du concile de Trente, sess. 25, chap. XXIII [3] Ensuite, les effets prochains sont au nombre de neuf : 1° l'excommunication prive de l'usage passif des sacrements, c'est-à-dire du droit de les recevoir, pourvu qu'on n'ait pas pour excuse la crainte d'un grand préjudice, et qu'on n'agisse pas en mépris de la censure; ainsi pensent communément les docteurs, comme en particulier Bonacina, Coninck, Laymann, Filliucius, l'école de Salamanque, etc [4]. C'est du reste une doctrine très-communément suivie, et qui est la plus conforme à la vérité, que celle que soutiennent Cajetan, Castropalao, Bonacina, etc., contre

1. Potest aliquo suffragio excusari. — Cf. lib. VII, n. 141-144. — 2. Cf. n. 149.
3. Cf. n. 157. — 4. N. 108.

quelques docteurs, qu'on peut validement recevoir l'absolution sacramentelle avant d'être absous de la censure, parce que l'Eglise ne peut annuler les sacrements, quand on s'en approche avec les qualités requises [1] Observons ici que le ministre qui admettrait aux sacrements l'excommunié toléré, pècherait contre le droit divin, puisqu'il donnerait les sacrements à un indigne; mais non contre le précepte de l'Eglise, par la raison qui a été dite au n. 15, puisqu'il est permis (*a*) de communiquer même *in divinis* avec les tolérés. De là on conclut avec probabilité qu'il est permis d'administrer les sacrements à un excommunié, quand il est de bonne foi (dans son erreur.) De plus, Suarez, Navarre, Castropalao, Bonacina, l'école de Salamanque, Coninck, Lacroix, etc., soutiennent que dans le doute si quelqu'un est ou n'est pas absous de l'excommunication, on peut bien lui administrer les sacrements sur sa demande; surtout s'il assure avoir reçu l'absolution, parce que dans le doute on ne doit pas présumer qu'il mente [2]

XVIII. Le deuxième effet de l'excommunication majeure, c'est la privation des indulgences, des suffrages communs et des prières publiques de l'Eglise, mais non des particulières; ainsi l'on peut bien prier en particulier pour un excommunié, et un prêtre peut le faire même en célébrant la messe, pourvu qu'il fasse cette prière non plus comme ministre de l'Eglise, mais comme personne privée; saint Thomas et les autres docteurs admettent communément cette opinion [3]. On demande alors si l'on peut prier au nom de l'Eglise pour les excommuniés tolérés. Bellarmin, Suarez, etc., le nient; mais Navarre, Castropalao, les docteurs de Salamanque, Coninck, etc., l'affirment, en s'appuyant sur la concession faite par le concile de Constance de garder la communion indistinctement avec les tolérés. Ces deux opinions sont probables l'une et l'autre. Mais,

1. Cf. lib. VII, n. 159. — 2. N. 160. — 3. N. 162.

a) L'édition italienne porte : *e illicito il communicare co' tollerati anche in divinis*. Nous pensons qu'au lieu de *illecito*, il faut lire *lecito*.

(*L'éditeur.*)

d'un autre côté, je ne regarde pas comme probable l'opinion de quelques-uns qui admettent que l'on peut prier publiquement pour les excommuniés qui doivent être évités en règle générale, mais qu'on suppose être en état de grâce, quand il ne dépend pas d'eux de recevoir l'absolution [1]. Le troisième effet de l'excommunication majeure, c'est la privation de l'usage actif des sacrements, c'est-à-dire du droit de les administrer : cela doit s'entendre de leur administration licite ; car, quant à leur validité, l'excommunié peut les administrer validement, comme il peut encore validement assister aux mariages, selon ce qui a été dit au chap. XVIII, n. 71. Le sacrement de la pénitence est le seul qui ne puisse en aucune manière être administré par les excommuniés à éviter, parce qu'ils sont privés de toute juridiction, en vertu du canon *Omnis*, *de pœn. et rem.* (mais ce que nous disons ici ne s'applique pas au cas du danger de mort, comme nous l'avons dit au chap. XVI, n. 92). J'ai dit les *excommuniés à éviter*, parce que les tolérés ne sont pas privés de juridiction, suivant le sentiment commun des docteurs, et en particulier de ceux de Salamanque, de Lacroix, etc. [2] Mais même quant à l'administration licite, le toléré, toutes les fois qu'il en est requis, peut licitement donner les sacrements ; et par conséquent on doit admettre comme probable ce que soutient Castropalao, que si dans un jour de fête il ne se trouve pas d'autres prêtres, le toléré peut célébrer sans pécher, pourvu qu'il n'en résulte pas de scandale ; car on peut alors justement présumer que dans ce cas le peuple attend de lui qu'il célèbre la messe [3]. A part des cas semblables, l'excommunié qui administre illicitement les sacrements, encourt l'irrégularité, comme on le voit par le chap. dernier *De cler. excomm. ministr.* La même chose a lieu s'il bénit un mariage ou baptise solennellement ; il en serait autrement s'il le faisait en particulier. C'est une question entre les docteurs que de savoir si l'excommunié que l'on doit éviter encourt l'irrégularité en administrant le sacrement de la pénitence. Quelques-

1. Cf. lib. VII, n. 163. — 2. *Ibid.*, n. 166 ad 168. — 3. Cf. lib. VII, n. 162.

uns le nient; mais nous l'affirmons, en suivant l'opinion la plus commune, conséquemment au chap. *Si quis,* VII, caus. XI, q. 3 [1]. De même l'irrégularité est encourue par le prêtre excommunié qui fait célébrer la messe devant lui, en vertu du ch. *Tanta, de excess. præl.* [2]. Celui qui reçoit les sacrements d'un excommunié qu'on doit éviter pèche grièvement et encourt l'excommunication *mineure,* et celui qui reçoit de lui les ordres encourt de plus la suspense de l'ordre qu'il en a reçu, en vertu du chap. *Cum illorum,* § *fin. de sent. excomm.* Le quatrième effet de l'excommunication majeure, c'est de priver de la participation à l'office divin; ainsi l'excommunié non-seulement est privé des fruits qui en seraient la rétribution, mais ne peut pas même y assister sans faute grave; et saint Thomas dit [3] que si par hasard il avait commencé la messe, et qu'il n'eût pas encore consacré, il serait tenu de la discontinuer, à moins qu'il ne fût excusé par la nécessité d'éviter le scandale, ou par d'autres motifs légitimes, comme ont soin de l'ajouter Suarez, Bonacina, etc. [4]. Au reste, l'usage des sacramentaux n'est pas défendu à l'excommunié, pourvu qu'il le fasse non avec l'intention d'en percevoir les fruits, mais uniquement pour en témoigner l'estime. Il peut encore, pendant la célébration des offices divins, entrer dans l'église pour quelque motif légitime, comme, par exemple, pour échapper aux poursuites des officiers de justice ; et alors il pourra prier, mais en son particulier, selon ce que soutiennent avec probabilité Cajetan, La Palud, Turrecremata, Gonet, les docteurs de Salamanque et Bonacina, parce qu'en priant en particulier, il ne communique avec personne; de plus, en pareil cas, les prêtres ne sont pas obligés de cesser la célébration de l'office ni de chasser l'excommunié [5] Si pourtant l'excommunié voulait, à proprement parler, assister à la messe ou à d'autres cérémonies publiques, il est certain qu'il pècherait mortellement; et si après avoir reçu l'admonition il persistait à demeurer, il encourrait alors l'excommunication papale, en vertu du chap.

1. Cf. lib.VII, n. 171. — 2. *Ibid.*, in fin. — 3. 3. P., q. 83, a. 6, ad 2. — 4. Cf. lib. VII, n. 137. — 5. *Ibid.*, n. 174.

Eos, de sent. excom. La même disposition a lieu pour l'interdit, et pour tous ceux qui empêcheraient l'excommunié ou l'interdit de se retirer; c'est ce que disent Castropalao, Bonacina et les docteurs de Salamanque, en s'appuyant sur le chap. *Gravis, eod. tit.* [1] Observons de plus, que si l'excommunié est tenu par sa position à réciter les heures canoniques, ne fût-ce qu'à raison du seul titre du bénéfice dont il ne peut pas d'ailleurs exiger les fruits, il ne peut pas se dispenser d'un tel devoir, parce que c'est par sa faute qu'il subit cette privation. Ainsi le déclarent Suarez, Castropalao, Navarre, Laymann, Lacroix, et les docteurs de Salamanque, qui observent en même temps avec Avila et Covarruvias, que s'il arrivait qu'il fût dépouillé entièrement de tout bénéfice, il cesserait alors d'être tenu de réciter l'office. L'excommunié, quand il récite l'office, ne peut pas dire : *Dominus vobiscum;* mais il doit dire : *Domine, exaudi orationem meam;* autrement il pècherait, mais cependant il ne le ferait que véniellement, comme l'admettent communément Bonacina, les docteurs de Salamanque, Tournely, Coninck, Cornejo, etc.; Avila et Navarre n'y voient même aucune faute, pourvu que l'excommunié récite l'office sans témoins [2]

XIX. Cinquième effet de l'excommunication majeure : elle rend nulle toute collation et élection de l'excommunié aux bénéfices, en vertu du ch. *Postul., de clerc. excom. min.* Et notons ici 1° que, d'après le texte de ce chapitre, il y a péché grave non-seulement pour celui qui reçoit le bénéfice, mais encore pour celui qui le donne; et que celui-ci, outre l'excommunication mineure, encourt encore la suspense de son droit de collation. Mais voyez plus loin, à la *Not.* 3°, ce que nous avons à dire de plus sur ce point. Notons 2° que cela doit s'entendre du cas où l'on se trouverait excommunié au moment de sa présentation ou de son élection au bénéfice ; autrement il accepterait validement le bénéfice et en prendrait validement possession, quand même il se verrait excommu-

1. Cf. lib. VII, n. 175. — 2. N. 178.

nié au moment où il aurait à l'accepter, parce que l'acceptation et la possession d'un bénéfice ne sont pas des actes de juridiction; c'est l'opinion que soutiennent Castropalao, Avila, Bonacina, Covarruvias et les docteurs de Salamanque, etc., contre Suarez. Par la raison contraire, toute collàtion faite à un excommunié est nulle, du commun avis des docteurs, quand bien même il se trouverait absous au moment de l'acceptation, et par conséquent il faut alors une nouvelle collation, ou au moins (comme le disent Lessius, Navarre, Bonacina, les docteurs de Salamanque, etc.), que le collateur persévère dans sa première volonté. Notons 3° que l'excommunié doit restituer tous les revenus qu'il a retirés de son bénéfice, quand bien même il se verrait absous depuis, et qu'il obtiendrait de nouveau ce même bénéfice dont il se serait mis une première fois illégitimement en possession. Si cependant il avait déjà satisfait par lui-même ou par d'autres à l'office annexé à ce bénéfice, Coninck, et les docteurs de Salamanque, Bonacina, etc., disent qu'il pourrait en ce cas retenir les fruits perçus, en les considérant comme reçus en dépôt pendant la vacance du bénéfice, et dus dès lors au successeur; mais cela n'a d'application que pour les pays où il n'y a pas de droits d'annates (*a*). Notons 4° que ce qui est dit ici au sujet des bénéfices s'applique également aux dignités ecclésiastiques, aux siéges épiscopaux, aux prieurés et autres charges semblables : c'est ce qu'enseignent Suarez, Castropalao, Bonacina et les docteurs de Salamanque. Mais en est-il de même des dignités séculières? Bonacina, les docteurs de Salamanque, etc., l'affirment; mais Castropalao, Filliucius, Henriquez et Coninck le nient avec autant peut-être de probabilité, parce qu'au fond il n'y a pas de loi qui déclare invalides de semblables collations. Néanmoins cette règle a lieu pour les pensions ecclésiastiques qui se donnent pour quelque charge ecclésiastique, comme celle de vicaire ou de

a) Nous n'avons pas pensé pouvoir mieux traduire l'expression italienne *legge dello spoglio*, littéralement droit de dépouille.

(*L'éditeur.*)

coadjuteur de l'évêque, suivant Suarez, Castropalao, les docteurs de Salamanque et le commun des docteurs [1]. Notons 5° que non-seulement les excommuniés qu'on doit éviter, mais encore ceux qui sont tolérés, sont inhabiles aux bénéfices, dignités et pensions dont nous avons parlé, selon ce que disent avec raison Suarez, Tournely, Avila, Castropalao, Coninck et les docteurs de Salamanque, malgré l'opinion opposée que soutiennent Navarre, Lessius, Giballini, Hurtado, etc., puisqu'il est vrai que le concile de Constance, en même temps qu'il a permis aux autres fidèles de vivre en communion avec les excommuniés, a maintenu la défense pour ceux-ci de communiquer avec le reste des fidèles, ce qui les rend incapables de satisfaire par eux-mêmes à l'office qu'ils devraient remplir. J'en excepterais seulement le cas où l'office devrait être exercé à titre de coadjuteur ou d'auxiliaire du collateur; ce qui a fait faire aux docteurs de Salamanque la remarque que le dit concile a levé la suspense établie par le canon *Postulastis*, déjà cité, contre celui qui conférerait un bénéfice à un excommunié toléré [2]. Notons 6° que la collation est nulle pour l'excommunié, quand bien même il ignorerait sans sa faute l'excommunication encourue par lui, ou qu'il croirait en avoir reçu l'absolution' comme le soutiennent Sanchez, Castropalao, Lessius, Suarez, etc. Néanmoins Cabassut, Lessius, Faber, les docteurs de Salamanque, etc., regardent comme probablement valide la collation faite à un pareil excommunié par le supérieur, avec l'absolution *ad cautelam* de toute censure *ad effectum præsentis collationis* [3]. Notons 7° que celui qui a été excommunié après qu'un bénéfice lui a été conféré n'est pas tenu de restituer les revenus de ce bénéfice avant la sentence du juge, pourvu qu'il ait satisfait par lui-même ou par d'autres à l'office qui s'y trouve annexé. C'est là le sentiment le plus probable, que soutiennent au surplus Sanchez, Tournely, Laymann, Bonacina, Castropalao, Coninck, les docteurs de Salamanque, Avila, etc., contre Suarez, Concina, etc., par la

1. Cf. lib. VII, n. 180. — 2. Cf. lib. VII, n. 181. — 3. N. 182.

raison générale que les peines dont le coupable doit se faire l'exécuteur exigent toujours une sentence au moins déclaratoire (voyez ce qui en a été dit au chap. II, n. 25, et ce que nous en dirons dans l'*Examen*, n. 64). D'un autre côté, il est certain qu'après la sentence rendue, il est tenu de restituer les revenus jusqu'à ce qu'il reçoive l'absolution, à moins qu'il ne soit pauvre et qu'il ne se les soit appliqués à lui-même; mais cela n'est admissible que dans le cas où il n'aurait pas dépendu de lui de recevoir l'absolution, comme le disent Laymann, Silvius, Castropalao, les docteurs de Salamanque, Avila, etc.

XX. Le sixième effet de l'excommunication majeure, c'est de priver de toute action relative au for extérieur. Ainsi l'excommunié ne peut pas remplir les fonctions de juge, de greffier, de témoin, d'avocat, de procureur, et ne peut intenter une action en justice, et quand bien même il serait toléré, il pourrait aussi être récusé. Néanmoins l'excommunié toléré pourrait validement porter plainte, en vertu du canon *Pia*, *de exceptionibus*, *in* 6. Du reste, l'excommunié du nombre de ceux mêmes qu'on doit éviter peut toujours se défendre par lui-même, et qui plus est, accuser à son tour celui qui l'accuse. De plus, comme le disent Avila, Castropalao et les docteurs de Salamanque, l'excommunié toléré peut se porter pour défenseur aussi des autres. La sentence que porterait un juge du nombre des excommuniés à éviter serait non-seulement illicite, mais encore invalide. Néanmoins le témoignage d'un excommunié à éviter n'est nul, que lorsqu'il a été recusé par la partie adverse. L'excommunié recusé ne peut non plus être ni tuteur, ni curateur, ni exécuteur testamentaire (s'il est recusé). De même, il ne peut faire licitement ni testament, ni contrats, bien qu'alors de pareils testaments ou contrats seraient valides[1] Le septième effet de l'excommunication majeure, c'est d'ôter toute juridiction; ainsi l'excommunié, je parle ici de celui qu'on doit éviter, ne peut faire ni lois, ni sentences, ni présentations ou élections de

1. Cf. lib. VII, n. 184.

bénéfices, parce que de tels actes seraient tout à fait nuls. J'ai dit *l'excommunié qu'on doit éviter*, parce que les actes de l'excommunié toléré sont valides, quoiqu'ils soient illicites, à moins d'être excusés par la nécessité [1] Huitième effet de l'excommunication majeure, elle prive de la sépulture ecclésiastique, de sorte que les cadavres des excommuniés, même déjà enterrés, doivent être retirés de leurs tombes (pourvu cependant qu'on puisse avec certitude les distinguer des autres). On ne peut en outre, dans l'endroit où se trouve enseveli un excommunié à éviter, et non pas simplement toléré, fût-il même hérétique (pourvu qu'il ne soit pas spécialement dénoncé), on ne peut, dis-je, célébrer dans ce lieu, avant que l'église en ait été réconciliée, aux termes du canon *Sacris, de sepult.* Si un excommunié du nombre des tolérés a donné en mourant des signes de pénitence, on doit l'absoudre de la censure et l'enterrer ensuite : ainsi pensent Castropalao, les docteurs de Salamanque et Cornejo. Celui qui enterre un excommunié encourt l'excommunication majeure, en vertu de la Clément. I, *de Sepul.*; ceux qui accompagnent seulement son cercueil, ou qui chantent les prières, et probablement aussi ceux qui prennent soin de l'enterrement, suivant Cajetan, Bonacina, Avila, et les docteurs de Salamanque, etc., pèchent grièvement à la vérité. mais n'encourent pas de censures [2] Le neuvième et dernier effet de l'excommunication majeure, c'est de priver de toute communication même civile avec les fidèles; mais nous parlerons de cet autre effet dans le paragraphe qui va suivre

1. Cf. lib. VII, n. 185. — 2. *Ibid.*, n. 186.

§ II.

De l'excommunication mineure et de ses effets.

21. Les actes pour lesquels on encourt l'excommunication mineure sont indiqués par ces mots : I. *Os*, la parole, II. *Orare*, la prière. Obligation de repousser ceux qu'on doit éviter, etc. III. *Vale*, le salut. Défense de rendre le salut ou de répondre par lettres. IV. *Communio*, la communion. V. *Mensa*, les repas. — 22. S'il y a péché à communiquer avec un excommuuié qu'on doit éviter, et quand est-ce qu'une telle faute est grave? — 23. Quels sont les motifs pour lesquels il peut être permis de communiquer avec un excommunié qu'on devrait d'ailleurs éviter? I. L'utilité. II. Le mariage. — 24. III. L'état de sujétion. — 25. IV L'ignorance. — 26. V. La nécessité. — 27. Des effets de l'excommuuication mineure, et si elle empêche de pouvoir administrer des sacrements, ou recevoir des bénéfices.

XXI. L'excommunication mineure ne peut s'encourir que pour une seule cause, savoir, la communication avec l'excommunié à éviter dans les actes qu'exprime le vers suivant, et qui d'avance ont été indiqués dans le canon *Excommunicatus*, II, q. 3.

1. Os. 2. Orare. 3. Vale. 4. Communio. 5. Mensa negatur.

1° Par le mot *os*, on entend tout colloque ou communication par lettres, et tout autre signe de bienveillance, comme donner et recevoir des présents ; tel est le sentiment des docteurs [1]
2° *Orare* : par ce mot on entend toute communication *in divinis*, comme l'assistance aux mêmes fonctions publiques des messes, processions, bénédictions, heures canoniques, etc. D'où il résulte que dans un tel cas, quand on célèbre l'office divin, ou qu'on remplit quelque fonction publique, les clercs sont obligés d'expulser l'excommunié à éviter (*vitandus*), s'ils peuvent le faire ; sinon, ils sont tenus de discontinuer l'office divin, et le prêtre doit interrompre la messe, s'il n'a pas encore commencé le canon ; mais s'il l'avait commencé, il est probable, suivant Suarez, Henriquez, et Busembaum, qu'il peut continuer la messe, à moins qu'il ne l'interrompe, comme le con-

1. Cf. Lib. VII, n. 189.

seillent plutôt Bonacina et Cornejo. Si cependant il avait déjà consacré, il est certain qu'il devrait poursuivre, mais seulement jusqu'à la communion. Autrement, les ecclésiastiques encourraient l'excommunication mineure, et pècheraient grièvement [1]. Quant à celui qui récite en particulier l'office avec un excommunié qu'on doit éviter, Suarez, Bonacina, Busembaum, les docteurs de Salamanque, etc., l'excusent, comme il est probable en effet, de péché mortel. Si les séculiers assistent à une messe entendue par un excommunié qu'on doit éviter, pèchent-ils mortellement? Bonacina, les docteurs de Salamanque, Avila et Diana, etc., l'affirment, ou ils ne les excusent qu'à raison de la légèreté de la matière, si, par exemple, l'assistance n'avait lieu que jusqu'à l'évangile. Mais Suarez, Castropalao, les docteurs de Salamanque, Filliucius, Sayro, Henriquez, ne regardent généralement pas cette faute comme grave, parce que, disent-ils, une telle sorte de communion est éloignée et accidentelle, à moins qu'on ne soit cause soi-même de la présence de l'excommunié. Toutefois personne n'excuse de faute vénielle ceux qui se trouveraient dans ce cas, et tout le monde avoue qu'ils encourraient pour ce fait l'excommunication mineure [2] Par contre, Bonacina, Filliucius, Henriquez, Suarez, Coninck, et généralement tous les théologiens excusent de toute faute ceux qui prient dans l'église séparément, ou entendent une autre messe que celle à laquelle assiste l'excommunié [3] 3. *Vale* : par ce mot il faut entendre ici toute espèce de salut ou de signe d'honneur; mais saint Antonin, Navarre, Major, Filliucius, Soto, Avila, Sayro, Bonacina, Castropalao, les docteurs de Salamanque, Escobar, etc., admettent avec un grand accord qu'il est probablement permis d'observer certaines marques de civilité à l'égard de l'excommunié, comme serait l'action de se lever, de se découvrir la tête, de donner place, parce que de tels actes n'ont pas pour but d'honorer, mais d'éviter la note d'incivilité ou de mépris, surtout si l'excommunié est un supé-

1. Cf. lib. VII, n. 176 et 177. — 2. N. 173. — 3. N. 173.

rieur, comme un évêque ou un président[1] Quant à savoir s'il est permis de répondre par écrit ou de rendre le salut à un excommunié, Filliucius, Henriquez, Busembaum, Castropalao, etc., l'affirment, parce que ces actes (comme ils le disent) sont plutôt des acquittements de dette que des témoignages d'honneur. Mais au moins pour ce qui est de répondre par lettres, je trouve plus probable l'opinion de ceux qui nient que cela soit permis, comme Avila, Bonacina, Holzmann, et les docteurs de Salamanque, parce que l'excommunié ne mérite plus ces convenances en punition de son délit. J'ai dit : *au moins pour ce qui est de répondre par écrit*, parce que, quant à rendre le salut, je ne saurais condamner l'opinion contraire comme improbable, puisque rendre le salut ne semble pas en vérité un acte de respect, et qu'au contraire, le refuser paraîtrait un acte de mépris ou au moins d'inurbanité ; au lieu que répondre par écrit semble un acte de véritable commerce[2]. 4. *Communio* : ce mot comprend toute espèce de contrats, de société ou de cohabitation ; mais la cohabitation doit s'entendre ici de celle qu'implique une société réelle, parce que l'action de coucher dans la même maison et encore dans le même lit, mais seulement pour prendre du repos, n'implique pas une société proprement dite, et n'est pas défendue, comme le soutiennent par des raisons probables Suarez, Bonacina, Castropalao et les docteurs de Salamanque[3] 5° *Mensa* : ce mot s'entend de l'action d'aller, sur l'invitation d'un excommunié, manger dans sa maison, quand même ce serait dans des chambres séparées, comme le pensent Suarez, Bonacina, les docteurs de Salamanque, etc. Mais cela ne doit pas s'appliquer au cas où l'on se trouverait par hasard à manger avec un excommunié dans la même auberge, la même maison, ou bien même à la même table, comme le disent avec probabilité Suarez, Laymann, Sairo, Sporer, Holzmann, Castropalao[4]

XXII. On demande, en premier lieu, quel péché commet,

1. Cf. lib. VII, n. 192. — 2. N. 192. — 3. Cf. lib. VII, n. 194.
4. Lib. VII, n. 194.

et quelle excommunication encourt, celui qui communique avec l'excommunié qu'on doit éviter. On répond à cela que, généralement parlant, son péché n'est que véniel. Remarquons à ce propos que le péché véniel suffit pour faire encourir l'excommunication mineure; encore ce péché véniel même ne suffit-il pas pour la faire encourir, s'il n'est pas commis de propos délibéré, parce qu'aucune peine n'est jamais encourue pour des actes qui ne sont pas parfaits dans leur genre [1] Remarquons de plus, que bien qu'en confession on puisse omettre l'accusation des péchés véniels, on ne peut omettre cependant de s'accuser de ceux pour lesquels on aurait encouru l'excommunication, parce qu'on ne peut pas recevoir les sacrements en cet état [2]. Saint Thomas [3], et avec lui les autres docteurs en général, distinguent trois cas de péchés graves que peut commettre celui qui communique avec un excommunié : 1° s'il communique par mépris pour la défense de l'Eglise ; 2° s'il communique *in divinis* en matière grave, comme on l'a dit au n. 12, à cet endroit : 2° *orare* ; 3° s'il communique *in crimine criminoso*, c'est-à-dire s'il prend part au même délit pour lequel l'excommunié a encouru l'excommunication. Ainsi il y a péché mortel pour la concubine qui reprend son mauvais commerce avec un clerc excommunié déjà pour un tel concubinage, et qui lui donne le conseil ou lui fournit les moyens de ne pas le cesser : tel est le sentiment commun que soutiennent en particulier Bonacina, Suarez, etc., fondés sur le c. *Nuper*, *de sentent. excom.* Quant à savoir s'il y a péché mortel pour celui qui communique fréquemment *in civilibus*, Navarre, Castillo, Sayro, Avila, etc., le nient avec probabilité, parce que la communication *in civilibus* n'est par elle-même que vénielle, et que le péché véniel, quelque nombre de fois qu'il soit réitéré, ne peut pas faire un péché mortel; mais je juge ici plus probable l'affirmative, que soutiennent Suarez, Bonacina, Holzmann, Filliucius, Concina, Sporer, les théologiens de Salamanque, etc., parce que, même à

1. Cf. lib. VII, n. 153. — 2. N. 154. — 3. *Suppl.*, q. 23, a. 3.

considérer la chose en soi, la longue communication *in civilibus* ne doit pas être réputée faute légère, puisque dans le c. 7, *de Except.*, il est dit que celui qui communique même en matière civile avec un excommunié, encourt le risque de perdre son âme [1]. Or le risque de perdre son âme équivaut au danger de se damner, à quoi on ne peut pas s'exposer sans commettre une faute grave. Néanmoins, les auteurs cités tout à l'heure observent avec Tournely, que pour pécher grièvement à ce sujet, il ne suffit pas de communiquer fréquemment et même pendant un long temps, si on le fait sans suite, avec un excommunié, mais qu'il faut qu'on ait l'intention au moins virtuelle d'avoir un long commerce avec lui [2]. Pour parler maintenant de l'excommunication majeure (*a*), nous disons qu'il y a de même en général trois cas où celui qui communique avec l'excommunié à éviter, encourt non pas seulement l'excommunication mineure, mais l'excommunication majeure, savoir : 1° si un clerc communique sciemment *in divinis* avec un individu excommunié nommément par le pape, et dénoncé, d'après le c. *Significavit, de sent. exc.* ; 2° quand l'excommunication est portée à la fois contre un coupable et contre les participants à son délit, parce que celui qui communique avec lui après un tel avertissement encourt l'excommunication majeure, comme le pense le commun des théologiens, après saint Thomas, comme Castropalao, les docteurs de Salamanque, Avila, etc. ; 3° s'il communique *in crimine criminoso*, comme nous l'avons expliqué quelques lignes plus haut ; et en tous ces divers cas, on ne peut être absous que par le supérieur qui a le pouvoir d'absoudre le principal coupable [3]

XXIII. On demande, en second lieu, pour quelles causes il peut être permis de communiquer en matières civiles avec un excommunié à éviter. Nous répondons que cela peut l'être pour cinq causes exprimées dans le vers suivant :

1. Utile. 2. Lex. 3. Humile. 4. Res ignorata. 5. Necesse.

1. In periculum animæ suæ communicat. — 2. Cf. lib. VII, n. 198. — 3. N. 199.
a) Le mot *maggiore* a été omis dans l'édition de Turin. (*Note de l'éditeur.*)

Et d'abord, 1° sous ce mot *utile*, on doit comprendre l'utilité soit de l'excommunié lui-même, afin qu'il se convertisse, ou qu'il reçoive quelque secours spirituel (et dans ce but il est permis de lui adresser d'abord quelques paroles, de lui donner quelques signes de bienveillance, et par là même sans aucun doute de prêcher devant lui); soit l'utilité des autres, pour qu'ils reçoivent de l'excommunié quelque avantage spirituel ou temporel ; et c'est ainsi qu'il peut être permis d'entendre ses prédications ou de demander ses conseils (s'il n'y en a pas quelque autre qui puisse également rendre ce service), ou de lui demander l'aumône, ou des remèdes ; de même aussi de continuer avec lui des relations d'affaires déjà commencées, mais non de passer avec lui de nouveaux contrats, comme l'enseignent Suarez, Castropalao, Avila, Bonacina, les docteurs de Salamanque, Coninck, etc. [1].

2° *Lex.* Par ce mot il faut entendre ici la loi du mariage, qui autorise les époux (mais non pas les fiancés) à communiquer entre eux, *adhuc quoad petendum aut reddendum debitum* ; c'est ce qu'enseignent saint Thomas et les autres communément, en se fondant sur le canon *Inter alia*, § 1, *de sent. excom.* Mais remarquons ici qu'il n'est pas permis à l'un des époux de communiquer avec l'autre qu'on suppose excommunié, s'il y a divorce, ou si l'excommunication a pour cause l'hérésie, ou un doute sur la validité du mariage : ainsi pensent communément les docteurs [2] En outre, il ne leur est pas permis de communiquer *in divinis*, puisqu'Innocent III, dans le chap. cité, expliquant le texte du canon *Quoniam*, II, can.9, q. 3, par lequel le pape Grégoire VII avait autorisé les femmes, les enfants et les serviteurs à continuer de communiquer avec l'excommunié comme de coutume, a déclaré que cela s'entend seulement en tant qu'il est nécessaire de le faire pour s'acquitter de ses obligations d'état ; mais que la communication *in divinis* n'était pas du nombre de ces obligations : ainsi pensent justement Cajetan, Bonacina, Armilla, et Concina,

1. Cf. lib. VII, n. 201. — 2. N. 202.

contre Sanchez, les docteurs de Salamanque etc. [1] On doute ensuite si l'épouse qui est mariée sciemment avec un excommunié, peut, une fois mariée, communiquer avec lui. Castropalao, Tournely, les docteurs de Salamanque, Concina, à la suite de saint Thomas [2], le nient avec probabilité, en s'appuyant sur le susdit ch. XXXI, *De senten. exc.*, où il est dit que les personnes qui se trouvent dans un état de sujétion par rapport à un excommunié peuvent communiquer avec lui de la même manière qu'elles pouvaient le faire avant l'excommunication : donc, concluent-ils, elles ne peuvent plus le faire, si cet état de sujétion n'a commencé que depuis l'excommunication. Mais Sanchez, Bonacina, Bosius, Coninck, etc., affirment qu'elles le peuvent toujours, et Castropalao et les théologiens de Salamanque regardent aussi cette dernière opinion comme probable, puisque Grégoire VII accordait indistinctement à toutes les personnes indépendantes la liberté de communiquer avec l'excommunié. Le texte d'Innocent III ne s'oppose pas du reste à cette interprétation, puisque la cause pour laquelle Innocent accorde aux personnes dépendantes la permission de communiquer avec l'excommunié, ce sont les obligations de l'état ; or ces obligations existent, n'importe qu'elles aient été contractées avant ou après l'excommunication [3].

XXIV 3° *Humile :* par ce mot on entend ici la soumission que les enfants doivent à leurs parents, et cela, lors même qu'ils seraient émancipés, selon l'interprétation probable que donnent là-dessus Suarez, Bonaçina, les docteurs de Salamanque, etc., avec Soto. Et ils disent la même chose des petits-fils et arrière-petits-fils, et des alliés dans les mêmes degrés, comme les brus ou belles-filles, les beaux-fils, etc. La même règle s'applique aux religieux à l'égard de leur prélat, dans les choses pour lesquelles ils doivent communiquer nécessairement. Il en est de même aussi des soldats à l'égard de leurs chefs, des serviteurs à l'égard de leurs maîtres ; tel est le sentiment commun des docteurs. Mais observons ici en premier

1. Cf. lib. VII, n. 202, dub. I. — 2. *Suppl.* q. 23, a. I. — 3. Cf. lib. VII, dub. I.

lieu qu'il y a péché pour les serviteurs qui, de mauvaise foi, se mettent au service de l'excommunié, à moins que la nécessité ne les excuse : c'est ce qu'enseignent Suarez, Castropalao, les docteurs de Salamanque, etc. Observons en second lieu, que les serviteurs ne peuvent pas communiquer dans les choses qui ne se rapportent pas au service pour lequel ils se sont engagés: ils pèchent donc, s'ils communiquent *in divinis*, à moins toutefois qu'ils n'y soient tenus par suite de leur service même, comme quand il s'agit d'accompagner leurs maîtres à l'église, ou bien encore par suite d'une convention spéciale, par exemple, si l'on s'est engagé à servir la messe, ou à aider dans la célébration de l'office; ainsi pensent Suarez et les docteurs de Salamanque. Notons en troisième lieu, que les serviteurs excommuniés d'un maître commun ne peuvent communiquer entre eux, qu'autant qu'il est moralement nécessaire à leur état de cohabitation, et dans le cas où ils ne pourraient pas trouver facilement à servir ailleurs; ainsi pensent Navarre, Suarez et Bonacina. Remarquons en quatrième lieu, que de même que les enfants, les femmes et les serviteurs peuvent communiquer avec l'excommunié auquel ils sont assujettis, de même les pères, les maris et les maîtres peuvent communiquer avec l'excommunié qui est sous leur dépendance : ainsi pensent Soto, Castropalao, et les autres docteurs avec saint Thomas [1]

XXV 4° *Res ignorata :* par ce mot il faut entendre l'igno rance ou l'inadvertance, soit par rapport à la loi, soit par rapport au fait, comme on doit l'inférer du chap. *Quoniam*, 11, q. 3. Qu'ensuite l'ignorance même crasse soit un motif d'excuse, c'est ce que nient Bonacina et les docteurs de Salamanque. Mais il est plus probable, et aussi plus communément admis, qu'on doit l'affirmer, comme le pensent Suarez, Coninck, Castropalao, Hurtado et Holzmann : premièrement, parce que le texte cité excusant les ignorants, ce mot doit comprendre aussi les coupables; car celui qui ignore sans faute de sa part,

1. Cf. lib. VI, n. 203 et 204.

est, sans aucun doute, excusé par là-même; ensuite, parce qu'il est dit dans le texte que l'on excuse les ignorants, parce qu'on voit que l'excommunication est cause que bien des gens se perdent tous les jours [1] L'intention du législateur a donc été d'excuser même les coupables, car ceux qui ignorent innocemment ne pèchent en cela, ni ne se perdent conséquemment [2]

XXVI. 5° *Necesse :* par ce mot il faut entendre une grave nécessité, quelle qu'elle soit, spirituelle ou temporelle, tant du côté de celui qui communique que de celui de l'excommunié ou des autres : ainsi pensent communément les docteurs, comme Avila, Sayro, Lezana, Bonacina, Castropalao, les docteurs de Salamanque, en conséquence du chapitre cité *Quoniam*, et du chapitre XXXIV, *De sentent. excom.* Les théologiens de Salamanque ajoutent avec raison que c'est encore une nécessité qui excuse, que l'impression d'une crainte grave causée injustement [3], conformément à ce qui a été dit plus haut, chap. XI, n. 44. Enfin, remarquons ici qu'il n'y a obligation d'éviter les excommuniés, qu'autant qu'on est assuré qu'ils doivent être évités, soit par la rumeur publique, soit par deux témoins dignes de foi, comme le disent Sanchez, Navarre, Bonacina, Castropalao, les docteurs de Salamanque et Tournely, qui observe cependant que, dans le doute si un confesseur doit ou ne doit pas être évité, il n'est pas permis de se confesser à lui, à cause du danger que l'on courrait de recevoir de lui une absolution nulle. Au reste, les auteurs cités disent qu'on peut communiquer licitement avec une personne qui a été excommuniée, pourvu qu'un témoin digne de foi, ou l'excommunié lui-même (s'il est d'ailleurs digne de foi) certifie qu'il a reçu l'absolution [4]

XXVII. Pour dire enfin quelques mots des effets de l'excommunication mineure, on en distingue deux, l'un direct et l'autre indirect. Son effet direct consiste dans la privation sous faute grave de l'usage passif, c'est-à-dire de la réception des sacrements. Mais il faut remarquer ici que, suivant ce qui a

1. Quoniam multos pro causa excommunicationis perire quotidie cernimus, etc.
2. Cf. lib. VII, n. 205. — 3. N. 206. — 4. N. 207

été dit dès le commencement, bien que l'excommunication mineure, à ne considérer que la loi (générale), s'encoure seulement par la communication avec quelque excommunié du nombre de ceux qu'on doit éviter, cependant cela n'empêche pas (comme l'a dit Laymann) que l'évêque ne puisse, pour quelque autre cause juste, défendre à quelqu'un l'usage des sacrements. On peut donc demander alors si celui qui est frappé d'excommunication mineure, pècherait en conférant les sacrements dans cet état. Il est communément admis qu'en tout cas ce ne serait pas une faute grave qu'il commettrait. Mais serait-ce du moins une faute vénielle? Sairo, Coninck, Castropalao, etc., l'affirment, en se fondant sur le canon *Si celebrat, de cler. exc.*, etc., où il est dit que l'ecclésiastique en question pèche en conférant les sacrements [1] Mais Suarez, Filliucius, Navarre, Bonacina, les docteurs de Salamanque, Busembaum et un grand nombre d'autres docteurs, le nient non sans apparence de raison, puisque dans le même texte, il est dit quelques lignes plus bas, « qu'il ne semble pourtant pas qu'il soit interdit à cet ecclésiastique de conférer les sacrements, mais seulement de les recevoir [2] » Pour accorder donc ensemble ces deux parties du texte, les mêmes docteurs disent que l'ecclésiastique en question pèche en effet, en tant que, pour se permettre de conférer les sacrements, il devrait préalablement recevoir un autre sacrement, à savoir celui qu'il convient à l'évêque de recevoir pour conférer convenablement les ordres, ou au prêtre, pour donner la communion, d'autant plus que c'est précisément d'un cas semblable qu'il s'agit dans le texte [3] L'autre effet de l'excommunication mineure, mais qui est indirect, c'est d'être privé, même sous faute grave, de pouvoir recevoir des bénéfices, comme il est dit dans le même canon *Si celebrat.* Et bien que le texte parle seulement du cas où il s'agirait de les recevoir par élection, les docteurs l'entendent néanmoins communément aussi des autres cas où il

1. Peccat autem conferendo sacramenta.
2. Cum non videatur a collatione, sed a perceptione sacramentorum remotus.
3. Cf. lib. VII, n. 149.

s'agirait de les recevoir par collation et présentation; ainsi pensent Laymann, Castropalao, Suarez, Bonacina, les docteurs de Salamanque, Lacroix, etc. Mais remarquons qu'une telle élection ne serait pas nulle par elle-même, mais seulement aurait à être annulée, dans le cas où l'on aurait sciemment élu un excommunié, comme il est dit dans le texte [1]. Mais à qui ce mot *sciemment* doit-il se rapporter? Les uns veulent que ce soit à l'électeur et à l'élu tout à la fois; d'autres néanmoins, et peut-être avec plus de raison, comme Laymann, Castropalao et Lacroix, admettent que c'est seulement l'élu; c'est à-dire supposé que, quand le bénéfice lui est donné, il se rappelle l'excommunication qu'il a encourue, parce que le mot *scienter* (voir le texte au bas de la page) se rapporte plus vraisemblablement à *electus* qu'à *excommunicatus* [2] Remarquons ici en dernier lieu que tout confesseur, mais non cependant tout simple prêtre, peut absoudre de cette excommunication mineure [3].

§ III.

Des excommunications en particulier.

28. I. Des excommunications non réservées. 29. — De l'excommunication portée contre ceux qui contraignent les personnes du sexe à entrer dans des monastères, etc. 30. II. — Des excommunications réservées au pape. — 31 et 32. Des censures ayant pour sujet la question de la conception de la bienheureuse Vierge. — 33. Contre ceux qui forcent la clôture des monastères de femmes. Question relative à ceux qui y entrent avec de mauvaises intentions et sous prétexte d'en avoir la permission. — 34. Si la permission d'y entrer doit être mise par écrit, et s'il est nécessaire qu'elle soit spéciale. — 35. De qui faut-il qu'on l'ait reçue? — 36. Pour quel motif? — 37. Du confesseur. — 38. Du médecin, et autres. — 39. Si l'on n'en sort pas aussitôt sa fonction remplie, etc.; et si l'on s'y arrête ou qu'on y entre avec de mauvaises intentions, mais avec permission. — 40. De la défense de parler aux femmes cloîtrées, et spécialement de cette défense faite aux religieux. — 41. Du cas réservé; de la légèreté de matière; des parents, et des impubères. — 42. Si c'est avec l'abbesse, etc. — 43. Si les réguliers sont susceptibles d'encourir la censure de l'évêque. — 44. Si les personnes en voyage, etc. — 45. Si les évêques, etc. — 46. Des religieuses qui forcent leur clôture. — 47. De la clôture des religieux. – 48. Contre les percusseurs de clercs. — 49. De ceux qui ordonnent,

1. Si scienter excommunicatus electus fuerit, ejus electio est irritanda.
2. Cf. lib. VII, n. 150. — 3. N. 153.

ratifient, ou n'empêchent pas de semblables voies de fait. — 50. Qui doit-on entendre par clerc et par moine. — 51. Par quelles actions encourt-on la censure? — 52. Quelles sont les actions qui ne suffisent pas pour la faire encourir? — 53. III. Des cas d'excommunication de la bulle *in Cœna Domini* contre les hérétiques. — 54. Contre leurs fauteurs. — 55. Contre ceux qui lisent ou conservent des livres, etc. — 56. Conditions requises pour encourir cette censure des livres : I. Que ce soit sciemment, etc. — II. Que l'auteur soit hérétique. 57. III. Que le livre traite de religion ou contienne quelque hérésie. — 58. IV. Quelle matière doit-on considérer comme grave. — 59. Celui qui entend lire, ou qui lit une lettre ou un manuscrit. — 60 et 61. Des livres prohibés dans l'index. — 62. Si l'on garde des livres, etc. — 63. Des autres cas de la bulle.

I. Des excommunications non réservées.

XXVIII. Notons ici quelques excommunications des plus usitées : 1° contre celui qui extorque par des moyens de terreur l'absolution de quelque censure; 2° contre celui qui accorde la sépulture (ecclésiastique) à des usuriers publics; 3° contre celui qui contracte mariage à un degré prohibé; 4° contre celui qui imprime des ouvrages sans la permission des supérieurs, contrairement à la bulle de Léon X, et aussi contre celui qui imprime ou fait imprimer, vend ou conserve des ouvrages concernant les choses sacrées, sans nom d'auteur, et sans avoir la licence de l'Ordinaire, contrairement au concile de Trente, sess. 4, *in decr. de edit. libr.*, etc ; 5° contre les professeurs qui ne font pas profession de la foi (catholique) ; 6° contre les pouvoirs qui favorisent l'usure ; 7° contre celui qui accapare les biens d'une église vacante; 8° contre ceux qui ordonnent le meurtre d'un chrétien; 9° contre celui qui empêche le séquestre ordonné par l'évêque; 10° contre celui qui ne dénonce pas à l'évêque les hérétiques, ou les confesseurs sollicitants; 11° contre celui qui fait observer des statuts contraires à la liberté ecclésiastique; 12° contre les clercs constitués en dignité, ou les prêtres qui assistent publiquement à des leçons de lois ou de médecine; 13° contre les prêtres qui acceptent des fonctions propres aux laïcs; 14° contre les clercs qui louent des maisons aux usuriers; 15° ou qui aliènent les biens de l'Eglise, ou les louent pour plus de trois ans; 16° contre les prédicateurs qui attaquent les monts-de-piété;

17° contre celui qui renonce fictivement ou permute de même des bénéfices; 18° contre celui qui a la présomption d'absoudre dans le cas de la bulle *in Cœna Domini*; 19° contre celui qui se charge de quelque office sans la permission de l'évêque; 20° contre les ravisseurs des personnes de l'autre sexe, et ceux qui coopèrent au rapt; 21° contre l'individu (de quelque sexe qu'il soit) qui entre dans les monastères de religieuses sans la permission du prélat; mais nous parlerons de ce cas d'excommunication au numéro suivant. On trouvera dans mon grand ouvrage l'indication d'autres excommunications moins ordinaires [1].

XXIX. En outre sont excommuniés, aux termes du concile de Trente, sess. 25, chap. XVIII : « Tous ceux qui forcent quelque jeune fille, ou autre personne du sexe (excepté dans les cas exprimés dans le droit), à entrer dans un monastère, soit pour y prendre l'habit religieux, soit pour y faire profession [2] » Ici se présente une première difficulté, savoir si l'excommunication est encourue par celui qui contraint une personne du sexe à y entrer, dans ce seul but qu'elle soit bien élevée. Sanchez le nie, en alléguant que le concile condamne seulement ceux qui contraignent à y entrer pour professer ou pour prendre l'habit. Mais nous admettons de préférence le sentiment opposé, avec Suarez, Navarre, Bonacina et Filliucius; car le concile explique clairement un peu plus loin que l'excommunication est encore encourue par celui qui contraint une personne du sexe à y entrer, même sans avoir l'intention de la forcer à faire profession ou à prendre l'habit, puisqu'il ajoute : « L'excommunication est pareillement encourue par ceux qui, sachant bien que ce n'est pas de son plein gré qu'elle y entre, ou qu'elle prend l'habit, ou qu'elle fait profession, y prêtent néanmoins leur consentement [3]. Si donc l'excommu-

1. Lib. VII, n. 209 ad 212.

2. Quicumque coegerint aliquam virginem, aut aliam mulierem invitam (præterquam in casibus a jure expressis) ad ingrediendum monasterium, vel ad suscipiendum habitum religionis, vel ad emittendam professionem.

3. Scientes eam non sponte ingredi, aut habitum suscipere, aut professionem emittere, consensum interposuerint.

nication est encourue par celui qui ne fait que consentir à y faire entrer une personne du sexe contre sa volonté, à bien plus forte raison doit-elle être encourue par le principal auteur du méfait, celui qui la fait entrer lui-même. Au reste, comme le concile excepte les cas exprimés dans le droit, *in jure*, Suarez, Filliucius et Bonacina disent avec probabilité qu'on peut contraindre à entrer dans un couvent la fille qui a failli, afin qu'elle ne tombe pas dans de plus grandes ou semblables fautes [1] Sanchez et Bonacina, prétendent aussi que l'on peut contraindre licitement une jeune fille à y entrer pour conserver sa pudicité; mais cela doit s'entendre au moins des cas où il y a de la prudence à soupçonner que cette jeune fille se conduirait mal en restant dans le monde, comme si l'on reconnaissait qu'elle est trop portée à converser avec les hommes, ou s'il se trouvait dans la maison des personnes qui pourraient facilement la pervertir; parce qu'il semble qu'alors le but du concile non-seulement ne serait pas atteint, mais serait même contrarié [2], selon ce qui a été dit au chap. II, n. 69. L'autre difficulté, c'est de savoir si l'excommunication est encourue par les parents qui entraînent leur fille à y entrer par l'effet d'une certaine crainte révérentielle, en lui faisant entendre que c'est leur volonté, comme l'affirme le P. Alexandre; mais Rodriguez, Barbosa, Tamburrino, Portel., etc., le nient en plus grand nombre et avec plus de probabilité, en s'appuyant sur une certaine décision; et cela, lors même que les parents y joindraient leurs prières, suivant Barbosa et Rodriguez, pourvu qu'elles ne soient pas impérieuses et fréquemment inculquées [3] Observons que cette excommunication atteint seulement ceux qui contraignent les personnes du sexe, et non ceux qui contraindraient des garçons. C'est ce qu'admettent communément Suarez, Barbosa, Sanchez, Bonacina, Navarre, Bossius; bien que ces derniers ne seraient pas du reste excusés de péché mortel [4]. En outre, le concile de Trente, dans le même chap. XVIII, déclare excommuniés ceux qui mettent

1. Cf. lib. VI, n. 212, à ce mot *Quoad*. — 2. Cf. lib. VII, n. 212, dub. 2, in fin.
3. *Ibid.* — 4. *Ibid.*, dub. 3.

obstacle de quelque manière que ce soit, et sans juste cause, àla sainte volonté qu'auraient des femmes de prendre le voile et de faire leur vœu [1] Par le mot *voile* (*velo*), on entend la profession qui se fait en prenant le voile; par le mot *vœu* (*voto*), on entend communément, d'après les docteurs, la profession, mais sans le voile. Le mot « mettre obstacle, » *impedire*, s'entend de ceux qui emploient non-seulement les prières, mais encore le dol; ainsi pensent Sanchez, Bonacina et les docteurs de Salamanque. Enfin voici une dernière difficulté, celle de savoir si l'excommunication est encourue par celui qui empêche une femme d'entrer dans un monastère. Sanchez, Bossius et Castropalao le nient; mais Suarez, Bonacina et Filliucius l'affirment avec plus de probabilité; parce que celui qui empêche d'entrer, empêche conséquemment de faire profession [2] •

II. Des excommunications papales réservées en dehors de la bulle *in Cœna Domini*.

XXX. Nous parlerons des excommunications réservées aux évêques, au chap. xx, *des Priviléges*, n. 46. Parlons seulement ici des excommunications réservées au pape en dehors de la bulle *in Cœna Domini*. Voici les plus communes : 1° contre les incendiaires, pourvu qu'ils soient excommuniés *ab homine* et dénoncés ; 2° contre ceux qui forcent et pillent les églises ; 3° contre celui qui communique dans le même délit avec quelqu'un qui serait excommunié par le pape ; 4° contre ceux qui vexent les prélats qui imposent des censures ; 5° contre quiconque donne ou reçoit des présents pour admettre quelqu'un dans une communauté religieuse ; 6° contre ceux qui pratiqueraient la simonie *réelle* ou *confidentielle* en matière d'ordination ou de bénéfices ; 7° contre quiconque donne ou reçoit des présents pour l'obtention d'une grâce ou d'un acte de justice à obtenir du siége apostolique ; 8° contre les duellistes et leurs parrains, ceux qui les ont conseillés, et leurs spectateurs venus

1. Sanctam mulierum voluntatem veli accipiendi, vel voti emittendi, quoquomodo sine justa causa impedierint. — 2. Cf. lib. VII, n. 212, à ces mots : *Insuper, in fine*.

exprès, *data opera*, qui par leur présence les animent au combat (qu'on rappelle ce qui a été dit à cet égard, au chap. VIII, n. 25 et 26) ; 9° contre quiconque ravit ou envahit les biens des églises, ou d'autres lieux pieux ; 10° contre quiconque assujettit les ecclésiastiques à payer tribut ; 11° contre quiconque viole un interdit ; 12° contre quiconque publie des indulgences supposées : 13° contre quiconque retient les revenus de bénéfices vacants, ou empêche d'entrer en possession d'un bénéfice quiconque ne leur fait pas des cadeaux, *non præstat dulciaria* ; 14° contre quiconque enseigne ou soutient des opinions condamnées ; 15° contre quiconque prêche sur l'époque du jugement final contradictoirement au sentiment commun des docteurs ; 16° contre les curés qui violent le serment qu'ils ont fait de garder la résidence ; 17° contre les réguliers qui, sans priviléges particuliers, présument de donner aux laïques le viatique ou l'extrême-onction; 18° contre les religieux qui, sous prétexte de priviléges, donnent l'absolution des cas que les évêques se sont réservés ; 19° contre celui qui viole la liberté ecclésiastique en arrachant du sein d'une église ceux qui s'y sont réfugiés, en dépit de la bulle 7 portée sur ce sujet par Grégoire XIV (mais voyez ce qui sera dit relativement à l'immunité de l'Eglise, *Tract. de privil.*, n. 28) ; 20° contre quiconque entreprend de justifier l'usage de s'informer du nom du complice dans la confession (c'est l'excommunication portée par Benoît XIV, dans sa bulle *Ubi primum*, dont nous avons parlé au chap. XIV, n. 42) ; 21° contre le confesseur qui absout son complice en matière de péché honteux, contre le sixième précepte (c'est encore l'excommunication portée par le même pape dans son autre bulle *Sacramentum*, dont il a été question dans le même chap. XIV, n. 95). On peut voir dans mon grand ouvrage quelles sont les autres excommunications papales [1] ; mais nous devons ici parler en particulier de trois autres censures qui méritent une considération particulière, c'est-à-dire 1° contre celui qui condamne

1. Cf. lib. VII, n. 218.

soit l'une soit l'autre opinion au sujet de l'immaculée conception de la bienheureuse Vierge ; 2° contre celui qui brise la clôture des monastères de réguliers ; 3° contre ceux qui frappent des clercs.

XXXI. Et d'abord, 1° pour parler de la conception de la divine Mère, il est bon de faire mention des cinq bulles publiées sur ce point. Par la première, Sixte IV, Dans l'extrav. *Gravis nimis, de rel. et ven.*, etc., en 1480, prononça l'excommunication à encourir, *ipso facto*, et réservée, contre celui qui taxerait d'hérésie ou de péché mortel l'une ou l'autre opinion, qui affirme ou nie que la bienheureuse Vierge ait été conçue sans la tache originelle ; ainsi que contre ceux qui regardent comme vrais, ou lisent comme vrais les livres qui assurent que Marie a été conçue dans le péché ; et, au contraire, ordonne que le jour de la fête de la conception de la bienheureuse Vierge, on récite l'office de sa naissance, en changeant l'expression de *nativitatis* en celle de *conceptionis*. Par la deuxième, S. Pie V, dans la bulle 114, *Super speculum*, en 1570, défend de discuter devant un public où se trouveraient des hommes ou des femmes, ou d'écrire en langue vulgaire sur cette question, sous peine de suspense *a divinis*, réservée *ipso jure*, etc. Il permet seulement aux docteurs de discuter dans le sein de l'académie, mais sans condamner comme erronée aucune desdites opinions. En troisième lieu, Paul V, dans sa bulle 97 de l'année 1616, défend, sous les mêmes peines qu'avait prononcées S. Pie V, de soutenir dans aucun acte public que la bienheureuse Vierge a été conçue dans le péché. D'un autre côté, il défend, sous les mêmes peines et censures, aux partisans de l'opinion pieuse, de combattre ou discuter l'opinion contraire, en ces termes : « Qu'ils ne combattent point l'autre opinion, et qu'ils n'en traitent et ne s'en occupent en aucune manière [1]. » En quatrième lieu, Grégoire XV, dans sa bulle 20ᵉ de l'année 1622, défend de soutenir en public comme en particulier, la conception de Marie dans le péché ; seulement il accorde aux

1. Aliam opinionem non oppugnent, nec de ea aliquo modo agant seu tractent.

prédicateurs de traiter cette question dans leurs colloques particuliers. En cinquième et dernier lieu, Alexandre VII, en 1661, dans sa bulle *Sollicitudo*, déclare d'abord que l'opinion pieuse de la conception immaculée de la sainte Vierge a été fort propagée dès le premier instant, de sorte que la plupart des plus célèbres académies se rangeant à ce sentiment, presque tous les catholiques en sont venus à l'embrasser [1] Ensuite, sous les mêmes censures et peines, il renouvelle les décrets de ses prédécesseurs, et ordonne qu'ils soient observés dans le sens de l'opinion pieuse par rapport à la fête et au culte de la conception de la bienheureuse Vierge. Et, outre les peines imposées par Sixte IV, Alexandre VII prive de la faculté de prêcher et d'enseigner, et de toute voix active et passive, ceux qui mettent en doute ou interprètent d'une autre manière, de vive voix ou par écrit (déclarant condamnés tous les livres où on le ferait) la faveur accordée à la pieuse opinion et au culte dont il s'agit, en se permettant des assertions contraires, ou en rapportant des arguments qui la combattent sans en donner la solution [2].

XXXII. De tout cela, on conclut en premier lieu, 1° avec Bonacina (qui a traité distinctement cette matière), que l'on encourt les peines portées, si l'on dit, 1° que l'on peut soutenir l'opinion contraire au privilége de Marie, ou en déduire les raisons, à moins qu'on ne le fasse pour la combattre. 2° quand on soutient que la fête de la conception se célèbre en mémoire de ce que la bienheureuse Vierge a été sanctifiée dans le sein de sa mère, car on semblerait par cela même contredire ouvertement la pieuse opinion. 3° En transcrivant l'opinion contraire, de manière à paraître l'adopter [3] 4° On en conclut que les transgresseurs encourent *ipso facto* la suspension *a divinis*, et plus probablement encore, suivant Bonacina, l'inhabilité aux offices, mais pour ce qui est de la privation des dignités, de droit de suffrage

1. Accedentibus quoque plerisque celebrioribus academiis ad hanc sententiam jam fere omnes catholici eam complectantur. — 2. Cf. lib. VII, n. 244.
3. N. 245 ad 247

etc., il faut une sentence qui y condamne. 5° Les peines désignées plus haut s'appliquent également aux ecclésiastiques et aux laïques, ainsi qu'il résulte des bulles de Paul V et de Grégoire XV. 6° Que le pape peut seul absoudre de ces peines encourues, ou les évêques, quand le délit est occulte. A l'égard des défenseurs de l'opinion pieuse, il leur est certainement défendu, sous peine d'excommunication, de la soutenir comme dogme irréfragable de foi, et de censurer le contraire; mais non de la soutenir avec des raisonnements et des autorités, parce que, bien que, dans la bulle de Paul V, il soit défendu de discuter publiquement et de traiter cette question, néanmoins quelques docteurs disent que la bulle dont on vient de parler n'est pas reçue dans l'usage ; ou bien, qu'elle n'entend parler que de ceux qui soutiennent l'opinion pieuse comme un dogme, comme l'exprime effectivement la bulle de Pie V Mais la réponse la plus sûre et la plus claire, c'est qu'au moins cette bulle a été modifiée par la dernière d'Alexandre VII, qui permet clairement de réfuter les arguments de l'opinion contraire ; car il y est défendu de prêcher, parler ou discuter contrairement au sentiment pieux, en lui opposant des arguments, sans en présenter la solution [1]. Ainsi le pape permet évidemment de reproduire les arguments contraires, et de les réfuter; ainsi donc il permet d'affirmer et de soutenir le sentiment pieux [2] Dans mon grand ouvrage [3], je présente la défense de la pieuse croyance, ainsi que l'opinion qu'il est permis de donner sa vie pour la défense de ce même sentiment, parce qu'un tel culte, ayant pour objet la très-sainte Vierge, est un acte de religion et que, comme l'enseigne saint Thomas [4] on peut accepter le martyre pour la défense d'une vertu quelconque : « Non seulement, dit-il, de la foi, mais de toute espèce de vertus, en tant qu'elles se rapportent à Dieu, et suivant les paroles suivantes [5]: Et Benoît XIV [6] a dit que l'on doit regarder comme martyr de l'Eglise celui

1. Contra eam argumenta asserendo et insoluta relinquendo.

2. Cf. lib. VII, n. 248. — 3. *Ibid.*, n. 249. — 4. 2-2, q. 124. a. 5.

5. Non tantum fides, sed omnium virtutum opera, ut in Deum referuntur, martyrii causa esse possunt. — 6. *De canon. sanctorum*, l. I, c. 14, n. 13.

qui a été tué en défendant quelque pieuse croyance ou pour ne pas omettre quelque acte de vertu.

XXXIII. 2° Pour parler maintenant de la clôture des monastères, et d'abord de ceux des religieuses, remarquons que toute personne, de quelque sexe que ce soit, qui pénètre dans les couvents de femmes, sans la permission par écrit, *in scriptis*, de l'évêque ou du supérieur, encourt l'excommunication *ipso facto*, d'après le concile de Trente, sess. xxv, c. v Beaucoup de docteurs, Suarez, Azor, Navarre, Bonacina, Barbosa, etc., ont dit qu'il est permis d'y introduire les enfants, puisque la défense regarde principalement celui qui entre, et par conséquent, si les enfants ne sont pas liés par le précepte, les religieuses ne le sont pas non plus; mais la S. C. a déclaré plusieurs fois le contraire. A plus forte raison l'entrée devra-t-elle en être interdite aux fous, dont il y aurait à craindre un plus grand scandale[1] Par la bulle de Grégoire XIII, *Dubiis* de l'an 1581, l'entrée en est même défendue aux évêques, excepté le cas de nécessité, sous peine de suspense *a divinis*, pour la seconde fois, et d'excommunication pour la troisième; et aux prélats réguliers, sous peine de privation de tout office, et même de l'excommunication pour la première fois, s'il faut en croire Sanchez; mais Bonacina et Lamas veulent que ce ne soit qu'à la troisième fois. Les prélats dont nous venons de parler peuvent bien entrer en cas de nécessité ou de visite; mais les prélats réguliers ne peuvent pas y entrer pour un tel motif plus d'une fois l'année, et sans l'assistance de l'évêque ou d'une autre personne ecclésiastique désignée par lui, conformément à la bulle 156, *Felici*, d'Alexandre VII. Les évêques en outre ne doivent y entrer qu'accompagnés, mais d'une suite peu nombreuse, et composée de personnes anciennes et religieuses, *paucis et senioribus ac religiosis personis*, comme l'explique la bulle de Grégoire. Le mot *pauci* s'entend de quatre ou cinq personnes, suivant Victorelli, Tamburrino et D'Alexandre, etc.; autrement ils encourraient l'interdiction de

1. Cf. lib. VII, n. 226.

l'entrée de l'église pour la première fois, pour la seconde la suspense *a divinis* et des droits pontificaux, et pour la troisième l'excommunication *ipso facto*, mais non réservée, comme il résulte de la bulle citée de Grégoire XIII. Fagnan le prouve *in cap. Nuper*, 29, *de sent.*, n. 38. Quant aux prélats réguliers, si c'est le général de l'ordre qui entre, il peut en amener avec lui deux de son ordre qui soient de bonnes mœurs et d'un âge mûr. Si c'est un prélat inférieur, il ne peut se faire accompagner que d'un seul[1] Remarquons ici que les excommunications dont nous venons de parler ne sont pas réservées. Mais l'excommunication imposée par ordre d'Urbain VIII et de Paul V[2] à celui qui entre dans les monastères de femmes avec une mauvaise fin, est réservée. Mazzotta explique cette mauvaise fin d'une intention quelconque; mais Pellizzario dit mieux en ne l'entendant que d'une *fin déshonnête*, puisque le but de la clôture est de protéger la chasteté des vierges[3]; et c'est aussi pour cela qu'on défend les accès et les colloques, que la clôture a pour but d'interdire, comme nous le dirons au n. 40. Remarquons 3° qu'il est une autre excommunication réservée par Grégoire XIII dans sa bulle *Ubi gratia*, etc., de l'an 1577, contre toute personne, même du sexe, qui entre dans un monastère de religieuses (et contre les femmes qui entrent dans le cloître des religieux); mais elle s'applique seulement aux personnes qui y entrent sous prétexte d'un privilége réservé, *prætextu facultatum*, comme le disent communément Sanchez, Suarez, Fagnan, Bonacina, etc., malgré l'opinion contraire de Navarre et d'Azor; car la bulle citée ajoute expressément *prætextu facultatum*[4]; et alors, en vertu de cette bulle, les seuls supérieurs, de quelque nom qu'on les appelle, *quocumque nomine vocentur,* encourent l'excommunication. Par ces supérieurs on doit entendre ici, suivant Sanchez, Manuel, Diana, etc., contrairement à Bonacina et à Filliucius[5], les gardiens, les prieurs, les correcteurs, etc., qui permettent à quelqu'un d'entrer, ou

1. Cf. lib. V, n. 221. — 2. Barbos, *de offi. ep.* all. 50, n. 287, v. *Excommunic.* — 3. Cf. lib. VII, n. 222. — 4. *Ibid.*, *dub.* 2. — 5. N. 221, v. *Excomm.*

bien de retenir la personne entrée de cette manière, d'après l'autre bulle de Paul V, *Monialium*. Mais il faut observer avec Fagnan, *loco citato*, que dans ces bulles ne sont pas compris les prélats qui entreraient sans raison [1].

XXXIV On demande en premier lieu, si la permission d'entrer dans les monastères de femmes doit être nécessairement donnée par écrit, *in scriptis*; Sanchez, Suarez et Castropalao l'affirment; mais Innoc., Abbate, Felino, Homob., le nient, en disant que l'écrit n'est exigé que pour le for extérieur, conformément à ce qui a été dit au chap. VII, n. 20. Au moins, disent Barbosa, Villalob., Rodriguez, l'écrit n'est pas exigé pour les cas ordinaires, tels que l'entrée d'un médecin, d'un confesseur, ou des ouvriers dont les religieuses ont un continuel besoin [2]. Ensuite il n'est pas permis de douter que cette permission d'entrer dans les couvents de religieuses doive être spéciale pour la personne nommée, comme l'exige le chap. *Periculoso*, *de statu regul. in* 6, *nisi speciali licentia*, etc. [3] Au reste, le prélat peut bien confier à l'abbesse, ou à quelque autre personne prudente, la commission d'accorder cette permission, comme le soutiennent Navarre, Coninck, Graff., Barbosa, etc., contre Suarez [4].

XXXV On peut demander en deuxième lieu, qui doit accorder une semblable permission: on répond que c'est l'évêque pour les monastères qui dépendent de lui, ainsi que pour ceux qui dépendent du souverain pontife, en l'accordant alors comme délégué du siége apostolique, en vertu du décret du concile de Trente, sess. XXV, c. V. Elle peut aussi être accordée par les vicaires capitulaires, et aussi, à ce que prétendent Sanchez, Bonacina, etc., par les prélats qui ont une juridiction quasi épiscopale, et probablement encore par les vicaires généraux des évêques, à l'égard des monastères dépendants des évêques, comme le soutiennent Sanchez, Navarre, et Lamas; puisque dans le *motu proprio*, *Decori*, de S. Pie V, il est dit: « L'évêque ou un autre ordinaire du lieu, » *episcopum aut alium loci or-*

1. *Ibid.*, v. *Adest.* — 2. N. 223. — 3. *Ibid.*, *dub.* 4. — 4. Cf. lib. VII, n. 224, in fin., v. *Abbatisas.*

dinarium, et que sous la dénomination de *ordinarium*, comme le prouve Sanchez, on comprend aussi le vicaire de l'évêque, d'autant plus, comme le prouve Fagnan [1], que le vicaire a le même pouvoir que l'évêque dans les matières de juridiction ordinaire [2] A l'égard des monastères dépendants de religieux, la permission doit être donnée par un prélat régulier, comme le disent Bonacina, Barbosa, Castropalao et Fagnan, appuyés sur un décret de la Sacrée Congrégation, puisque d'ailleurs dans le décret du concile de Trente il est dit : « Sans la permission de l'évêque ou du supérieur, » *sine episcopi vel superioris licentia*. Sanchez rapporte que la même chose a été aussi déclarée par saint Pie V Mais cela ne doit pas s'appliquer à des diocèses où la coutume est contraire, comme le prouve la déclaration de la Sacrée Congrégation approuvée par Urbain VIII [3].

XXXVI. On demande, en troisième lieu, quels sont les motifs exigés pour accorder cette permission. Nous répondrons, d'après le concile de Trente, sess. 25, cap. v, qu'il faut qu'il y ait *nécessité;* car il y est dit : *Dare autem licentiam debet in casibus necessariis*. Il faut que cette nécessité vienne du côté du monastère; ainsi, il ne suffit pas qu'elle existe pour ceux du dehors, à moins que la loi naturelle ne persuade le contraire: ainsi la chose est-elle expliquée par Bonacina et D'Alexandre, suivis du commun des docteurs, et appuyés sur une décision de la Sacrée Congrégation. Ainsi, il n'est pas permis de recevoir une femme dans un monastère pour la mettre à couvert de l'indignation de son mari, ni pour l'empêcher de manquer de nouveau à ses devoirs, d'après plusieurs décrets de la Sacrée Congrégation. Néanmoins, comme l'a déclaré le Saint-Siége, l'évêque le peut à l'égard d'une fille au sujet de laquelle existe un différend, jusqu'à ce que le procès soit décidé [4] Mais pour ce qui est de la nécessité qui se fait sentir au monastère lui-même, on doit l'entendre moralement; car il suffit, suivant Sanchez, Bonacina, Barbosa, D'Alexandre, Miranda, etc., qu'il

1. Fagnan, l. I, cap. *Quoniam, de offi. del.* — 2. Cf. lib. VII, n. 24. — 3. *Ibid.*, v. *Major.* — 4. Cf. lib. VII, n. 225.

y ait pour l'admettre un motif probablement juste. Suivant Barbosa, ce motif ne doit pas être aussi grave pour l'introduction des femmes que pour celle des hommes, pour l'entrée de jour que pour celle de nuit, pour les premiers appartements de la maison que pour ceux de l'intérieur. Ensuite, quand il y a une nécessité urgente, comme en cas d'incendie, de mort, de violence et autres choses semblables, alors la permission n'est pas requise, parce que, dans un tel danger, la loi humaine n'oblige plus. Voir là-dessus Sanchez, Navarre, Graff, D'Alexandre, etc., dont le sentiment exprime en même temps celui du commun des théologiens. Pour cette même raison, en cas de mort subite, tout prêtre peut pénétrer dans un monastère pour y donner l'absolution, et même le viatique ou l'extrême-onction, comme le disent plusieurs docteurs [1]

XXXVII. Au reste, le confesseur ordinaire peut entrer (mais avec permission) non-seulement pour administrer les derniers sacrements, mais encore pour donner la communion accoutumée à la religieuse infirme. Ainsi pensent Bonacina, Sanchez, Barbosa, Rodriguez, avec le commun des théologiens, appuyés sur une déclaration de la Sacrée Congrégation. De plus, De Alexandris dit que le confesseur, après avoir entendu la confession d'une religieuse infirme, peut bénir quelque nouvel édifice du monastère, et porter aussi quelque relique précieuse à une autre malade, qui y a confiance, ou autres choses semblables; il peut aussi pour quelque motif légitime demeurer pendant un temps court dans le monastère, pour visiter les cuisines ou parler de quelque affaire temporelle. Plusieurs docteurs disent encore avec probabilité qu'un confesseur extraordinaire, qui entre avec permission pour une seule fois, lorsqu'il n'a pas pu entendre la confession à cause de l'infirmité de la pénitente, peut y rentrer sans permission nouvelle; il en est de même si la malade réclame le confesseur aussitôt après qu'il est sorti, pour lui confesser quelque péché qu'elle se rappelle. Le confesseur doit entrer et rester avec le

1. Cf. lib. VII, n. 225, au mot *Talis*.

surplis et l'étole, et doit sortir sans se détourner dans quelque autre partie du monastère, pas même pour visiter une autre infirme qui n'aurait pas besoin des sacrements : ainsi pensent Barbosa et D'Alexandre. Le confesseur séculier doit entrer seul, comme l'a déclaré la Sacrée Congrégation, mais le régulier avec un compagnon d'âge mûr, de mœurs régulières, suivant la bulle d'Alexandre VII. Pendant que le confesseur entend la confession, les personnes qui l'ont accompagné doivent se tenir à la porte, de manière à le voir. Le confesseur peut passer la nuit dans un monastère pour assister une moribonde. Un prêtre peut aussi y pénétrer pour purger le monastère infesté par les mauvais esprits, ainsi que l'a déclaré la Sacrée Congrégation. Si une religieuse est obsédée par le démon, la Sacrée Congrégation défend d'entrer pour l'exorciser, en disant qu'il est plus convenable d'en obtenir la permission de la même Sacrée Congrégation, afin que cette religieuse puisse être exorcisée dans l'église du monastère [1]

XXXVIII. A l'égard du médecin, si c'est de l'ordinaire qu'il s'agisse, il doit avoir une permission qui se renouvelle tous les trois mois, suivant le décret de la Sacrée Congrégation, du 27 mars 1588. Mais il doit être accompagné de deux religieuses plus anciennes; et il doit entrer seul, si la maladie ne réclame pas la présence de plusieurs médecins. Le médecin extraordinaire ne peut entrer qu'au défaut de l'ordinaire, et lorsqu'il doit se tenir une consultation. Le chirurgien peut aussi entrer pour opérer une saignée, ainsi que l'apothicaire pour indiquer, s'il est besoin, la préparation d'un médicament. L'entrée peut aussi être permise aux ouvriers, aux notaires, et autres personnes semblables, soit pour prévenir une ruine imminente, soit pour trouver quelque écrit dans les archives, ou bien pour faire le testament de quelque novice. Les charpentiers, les jardiniers, les fabricants, les meuniers, les portefaix, etc., peuvent aussi entrer avec une permission. Mais on doit remarquer ici, avec Sanchez et D'Alexandre, que si la permis-

1. Cf. lib. VII, n. 227.

sion est donnée pour un portefaix déterminé, au défaut de celui-ci, on ne peut en substituer un autre. Bonacina, Castropalao, etc., disent avec raison, malgré l'opinion contraire de Sanchez, qu'il n'est pas permis à un tailleur d'entrer pour bien ajuster les vêtements. Dans le cas où l'on aurait accordé la permission à un maître d'entrer avec son apprenti, D'Alexandre dit avec d'autres docteurs, qu'il est probable que l'apprenti peut entrer ou rester sans le maître [1]

XXXIX. On demande en quatrième lieu si celui qui entre avec une permission peut encourir l'excommunication ou pécher, quand il ne sort pas tout de suite après l'accomplissement de l'affaire qui l'amenait. On répond que, quant à la censure, il ne l'encourt pas, lors même qu'il y demeurerait un temps considérable, parce que la clôture n'est violée que par l'entrée sans permission; ainsi pensent Sanchez, Bonacina, Zerola, Bord, etc. Celui-là même qui, après être entré avec permission, resterait dans le monastère avec de mauvaises intentions, n'encourrait pas la censure, suivant Sanchez. Cependant Bonacina observe que, bien qu'il n'encoure pas l'excommunication du concile, il encourrait néanmoins celle que Clément VIII a portée contre ceux qui violent la clôture dans un mauvais but, *violant clausuram ad malum finem*. Mais quelqu'un pourrait opposer à cela que la censure de Clément étant une peine, doit être strictement interprétée dans le sens du concile, c'est-à-dire de celui qui entre sans permission [2] Au surplus, c'est pour cette même raison, que Rodriguez, Zerola et D'Alexandre disent avec probabilité que cette excommunication n'est pas encourue par celui qui entre dans de mauvaises intentions, mais avec permission; Bonacina et Sanchez regardent aussi la même opinion comme probable. Voilà pour ce qui concerne la censure. Quant au péché, nous dirons que la personne qui entre avec permission et y reste un temps considérable, pèche mortellement; mais que si le séjour est court, le péché n'est que véniel; c'est ainsi que pensent Bonacina, Bar-

1. Cf. lib. VII, n. 226. — 2. N. 228.

bosa, et le commun des autres théologiens. Sanchez, Molina, Rodriguez et Miranda, disent de plus que quand le séjour est très-court, il n'y a pas même de péché véniel, puisque la chose est passée en usage chez beaucoup même de personnes pieuses. Villalobos et Diana pensent que l'espace d'un quart d'heure peut être regardé comme un retard de courte durée [1]

XL. A cette matière de la clôture se rattache encore la défense de converser avec les religieuses. Nous devons remarquer ici que le chap. *Monasteria, de vita et hon. cler.*, impose l'excommunication (mais comme devant être portée par l'évêque) contre les laïques, et la suspense contre les clercs qui ont la hardiesse de fréquenter les couvents de religieuses. Or, les docteurs pensent qu'il y a fréquentation, quand on y va converser trois fois en trois jours continus, ou une fois pendant chaque mois de l'année, ou bien quatre fois dans une semaine [2] Cette prohibition fut faite avec plus de rigueur à l'égard des religieux, dans le chap. *Definimus*, XXI, caus. 18, qu. 2, comme aussi dans le décret porté par l'ordre de Sixte V, et par lequel il leur fut défendu de parler non-seulement avec les religieuses, mais encore avec toute personne du sexe qui demeure dans un monastère. Seulement, par un décret de la Sacrée Congrégation du conc. publié par ordre d'Urbain VIII à la date du 18 novembre 1623, il fut accordé aux ordinaires de pouvoir donner aux réguliers la permission de parler aux religieuses leurs parentes au premier ou au deuxième dégré, en tout quatre fois l'année, pourvu que ce ne fût pas dans les jours de fêtes, de l'avent, du carême, du vendredi et du samedi et des vigiles ; et à condition que la permission serait donnée par écrit, enregistrée à la cour de l'évêque, et remise au confesseur du monastère qui devait la conserver, et être présent avec les auditrices pendant que le religieux converserait avec la religieuse; déclarant de plus qu'autrement les ordinaires agiraient contre les intentions du pape, et que, d'un autre côté, les réguliers encourraient les peines

1. Cf. lib. III, n. 228, *Resp.* 2. — 2. N. 332.

mêmes imposées par Sixte V, c'est-à-dire la privation *ipso facto* de leur office et de la voix active et passive [1] Mais après avoir écrit tout cela, j'ai trouvé dans Monacelli [2], que quelqu'un ayant fait cette demande : s'il y a péché pour les réguliers qui parlent à des sœurs cloîtrées pour des motifs raisonnables, mais sans la permission de l'évêque, la Sacrée Congrégation, sous la date du 26 novembre 1682, répondit qu'ils péchaient en parlant même pour des motifs honnêtes. De plus, la Sacrée Congrégation, au 21 de mai 1678, dit la même chose à l'égard des prédicateurs réguliers, c'est-à-dire qu'après la prédication ils ne pouvaient parler avec les religieuses sans une permission spéciale de l'évêque [3] La même chose se lit dans la bulle *Gravissimo*, datée du 3 octobre 1749 par Benoît XIV (voyez dans le bullaire, tom. III, au n. 12), où il est dit : qu'il est défendu aux réguliers de pénétrer dans les monastères de religieuses même soumis à leur juridiction, sans la permission de l'évêque. De plus, sous la date du 7 juillet 1724, la Sacrée Congrégation dit que les réguliers du monastère de Sainte-Anne-en-Nocera, pour parler avec les religieuses, doivent prendre la permission de l'évêque, et non du prieur [4] De tout ce qui précède, nous pouvons donc conclure comme certain, qu'aujourd'hui les réguliers peuvent pénétrer dans les couvents, pourvu qu'ils en aient la permission de l'évêque.

XLI. Ce sont là des choses de droit commun ; mais dans presque tous les diocèses, et particulièrement dans celui de Naples, il y a cas réservé avec excommunication pour les hommes qui, sans avoir obtenu de permission, parlent à quelque personne du sexe que ce soit, qui habite soit un monastère, soit un conservatoire, à moins qu'ils ne lui soient unis par la parenté au premier ou au second degré. Il y est déclaré en outre, quant à ceux qui ont la permission, qu'ils ne peuvent, de dessein formé et comme par droit acquis, *data opera et ex professo*, parler à d'autres [5] Nous devons faire ici plu-

1. Cf. lib. VII, n. 232, v. *Circa*. — 2. Monacelli, t. I. app. pag. 436.
3. Bened. XIV, *de synod.*, tom. I, lib. IX, c. 15, n. 7.
4. Perram., tom. V, Const. IV. Callisti III, n. 143, v. *Resolutio*.
5. Cf. lib. VII, n. 332, v. *Hæc*.

sieurs remarques. Notons 1° que d'après le sentiment plus probable du P D'Alexandre, de Gennaro, de Jordano, la défense n'a pas lieu pour le simple abord, comme le prétendent Sanchez et Bonacina, mais pour l'abord formel, c'est-à-dire avec entretien, comme le déclare le texte déjà cité *Definimus*, qui défend l'abord fait en vue d'un entretien, *aditus ad collocutionem*. De plus, dans les décrets mentionnés, il est toujours fait mention de l'abord avec entretien. On peut donc dire avec probabilité ce que soutiennent Lezana, Tamburrino, D'Alexandre, Bonacina, Graffiis, etc., que la défense, considérée en elle-même, ne comprend point les personnes qui d'une maison voisine parlent à une religieuse, parce qu'alors il n'y a pas abord, ni ceux qui parlent par lettres ou par un entremetteur, comme le disent Bonacina, Barbosa, Mazzotta, etc. Nous disons, *considérée en elle-même,* parce que dans le cas de Naples, sont expressément compris ceux qui *de rebus obscœnis egerint per litteras, vel internuntios*. Notons 2° que, d'après le cas réservé, celui-là pèche encore mortellement qui parle à une religieuse même une seule fois, à moins d'être excusé par la légèreté de la matière. Or, pour qu'il y ait matière légère, quelques docteurs, parmi lesquels Diana et Mazzotta, veulent que l'entretien ne dure pas plus d'un *Miserere*; d'autres, pas plus d'un quart d'heure, comme Quarti et Perricelli. Mais dans un décret de la Sacrée Congrégation, approuvé par Clément IX et daté du 1er mai 1669, il fut défendu aux réguliers, sous peine de péché mortel et d'excommunication, de parler aux religieuses, quelque court que soit l'espace de temps qu'on y mette, *per quodcumque modicum temporis spatium*. Malgré tout cela, Ciera prétend que ce décret ne condamne point le sentiment de Quarti, qui veut qu'un quart d'heure soit une matière légère, puisque ce même décret réprouve seulement l'opinion qui accorde un quart d'heure et demi [1] C'est pourquoi il prétend que la proposition doit s'entendre comme condamnée copulativement. Je laisse aux doc-

1. Prætendentes non esse interdictum per breve tempus, etiam usque ad quadrantem horæ cum dimidio.

teurs le soin de juger de la valeur de ce sentiment; mais je n'ose l'approuver, à cause des paroles suivantes ajoutées à la défense : « Quelque court que soit l'espace de temps qu'on y mette [1] » Remarquons ici que si quelqu'un parlait à une religieuse plusieurs jours l'un après l'autre, bien que la durée de chacun de leurs entretiens ne fût point considérable, il ne laisserait pas de pécher mortellement, puisque ces entretiens formeraient un tout, sinon physique, au moins moral [2]. 3° Notons qu'il n'est permis pour aucun motif d'utilité spirituelle, de parler à une religieuse sans en avoir obtenu la permission, comme le pense avec raison Ciera contre Lezana, Peyrin., Bord., etc., puisque s'y trouve toujours manqué l'ensemble du but qui a fait porter la défense, savoir, d'éviter le danger d'attache qui rendrait charnelle une conversation, de spirituelle qu'elle aurait été d'abord; et c'est pour cela que la Sacrée Congrégation a déclaré que, pour aucun motif, même honnête et raisonnable, il n'est permis aux réguliers de parler aux religieuses [3] Notons 4° que sont exceptés de la défense 1° les parents au premier et au second degré de parenté. Ciera en excepte même les parents du second au troisième degré; mais je ne partage point son sentiment, parce que la parenté du second au troisième degré ne peut être en vérité comprise dans le second degré. 2° Ceux qu'une crainte grave contraint à parler aux religieuses, parce que cela rentre dans la règle commune des lois positives. 3° Les mendiants de profession, à cause de la coutume et de la permission tacite qui leur en est accordée; de même encore les domestiques, qui portent des présents, et qu'on renvoie aussitôt après ; ainsi pensent Pelliz., D'Alexandre et Mazzotta [4]. Observons 1° que les enfants qui n'ont pas atteint l'âge de puberté, mais qui ont l'usage de la raison, quand bien même ils ne seraient point excusés de faute grave, n'encourent pas cependant l'excommunication, s'ils parlent aux religieuses, comme le disent à bon droit Bonacina, D'Alexandre, Diana et autres encore (contre

1. Per quodcumque modicum temporis spatium. — 2. Cf. lib. VII, n. 256. — 3. N. 237. — 4. Cf. lib. VII, n. 239.

Graffiis, en s'appuyant sur le canon *Pueris*, *de delict. puer.*, où il est dit qu'on ne doit pas punir les jeunes enfants comme ceux qui sont en âge de puberté; et dans le diocèse de Naples, il est expressément déclaré que la réserve des cas ne regarde en aucune manière les enfants qui n'ont pas au moins quatorze ans [1].

XLII. On demande, en premier lieu, s'il est permis de parler à l'abbesse sans permission. Ciera, Megala, D'Alexandre, Graffiis, etc., prétendent que non, ajoutant que dans le décret de Sixte V, il est défendu de parler non-seulement aux religieuses, mais encore à quelque personne que ce soit du monastère, et de plus, qu'Alexandre VII, dans sa constitution *Sacrosancti*, a prohibé toute conversation même avec les abbesses. Mais Lezana, Pelliz., Tamburrino, Gennaro, Mazzotta, Diana et Fel. Potestà, soutiennent que cela est permis, parce que, disent-ils, l'abbé n'est pas compris sous le nom de moine, ainsi que le déclarent le Panormitain et la Glose, etc. Quant à la bulle d'Alexandre, Potestà répond que cette bulle n'a été faite que pour la ville de Rome.

XLIII. On demande, en second lieu, si les réguliers qui parlent aux religieuses encourent l'excommunication réservée qu'aurait portée l'évêque. Quoi que d'autres en disent, nous répondons que oui, conformément au sentiment très-commun que soutiennent Sanchez, Barbosa, Bonacina, Fagnan et D'Alexandre, appuyé de plus sur un décret de la Sacrée Congrégation. Et cette réponse s'applique également aux réguliers qui avaient le privilége spécial de n'être point censurés par les évêques, comme dans un certain temps les religieux mendiants et ceux de la compagnie de Jésus l'avaient obtenu de Paul III [2]; car les évêques, même à l'égard des monastères soumis aux réguliers, sont délégués apostoliques, comme il est dit dans la bulle *Inscrutabilis* de Grégoire XV, et comme nous le dirons au vingtième chapitre, *de Privilegiis*, n. 80, et n. 5 de ce même numéro.

1. Cf. lib. VII, n. 240. — 2. N. 24.

XLIV On demande, en troisième lieu, si les voyageurs qui ne font que séjourner dans un endroit encourent, en parlant aux religieuses, l'excommunication qui y est réservée par l'Ordinaire. Il y a là-dessus trois sentiments différents. Le premier le nie entièrement avec Pelliz., Diana, donnant pour raison, d'abord, que les voyageurs ne sont point astreints aux lois particulières de l'endroit; en second lieu, que les évêques n'ont été créés par le concile délégués apostoliques, que pour ce qui concerne le rétablissement et le maintien de la clôture, ce qui n'a aucun rapport avec un simple entretien. Mais ce sentiment n'est pas suffisamment probable, puisque, comme le disent avec raison Fagnan et Gennaro, les entretiens, selon l'opinion commune des docteurs, ont des rapports certains avec le maintien de la clôture; car, dans le chapitre déjà cité, *Periculoso, de statu reg.*, il est dit : « Que l'entrée ou l'accès du cloître ne soit libre pour personne auprès des religieuses, afin que, tout à fait hors des regards des mondains, elles puissent uniquement servir Dieu [1]. » Par conséquent, la défense tant de l'entrée, que de l'accès, intéresse le but de l'établissement de la clôture, qui est de tenir les religieuses loin des distractions mondaines. Le deuxième sentiment consiste à dire (généralement parlant) que, quand même les voyageurs ne feraient qu'un court séjour dans un endroit, ils encourraient néanmoins l'excommunication (en parlant aux religieuses) ; et cet autre sentiment est suffisamment probable, d'après ce qui a été dit au chap. II, n. 41. Mais le sentiment le plus probable, est le troisième, que soutiennent Donat et Gennaro, qui distinguent, et disent qu'ils encourent l'excommunication, si le monastère est exempt, parce que l'évêque (comme nous l'avons dit) y procède comme délégué apostolique; d'où il résulte qu'il y a juridiction même sur les voyageurs: mais qu'il n'en est pas de même si le monastère n'est soumis qu'à la juridiction ordinaire de l'évêque, à laquelle ne sont point assujettis les voyageurs qui ne font que passer dans un endroit, selon le

1. Nullique ingressus vel accessus pateat ad easdem (religiosas), ut sic a mundanis conspectibus separatæ omnino servire Deo valeant.

sentiment le plus probable, mentionné au même endroit du chap. II, n. 41 [1] Mais qu'on lise de plus ce que nous allons dire à la fin du numéro suivant 45.

XLV. On demande, en quatrième lieu, si les évêques qui parlent à des religieuses d'un autre diocèse se rendent coupables de péché, et encourent l'excommunication portée par l'ordinaire de ce diocèse. Quant au péché, on ne peut douter qu'ils ne s'en rendent coupables; car, dans le chap. que nous avons cité, *Periculoso*, la défense est étendue généralement à tout le monde : *Nullique ingressus vel accessus pateat.* Nulle part d'ailleurs les évêques ne sont exempts d'observer les lois communes, comme l'observe Bonacina d'accord avec la Rote romaine. Pour ce qui est ensuite de la censure, Mazzotta, Diana et Graffiis soutiennent qu'ils ne l'encourent point, et ils allèguent en preuve le canon *Cum inferior, de major. et ob.*, qui déclare qu'un égal ne peut lier son égal par les lois qu'il porte. Mais le P. D'Alexandre prétend le contraire, ajoutant d'après le Panormitain et le cardinal d'Ostie, que l'évêque hors de son diocèse n'est plus qu'un simple particulier [2]. Mais, malgré cela, nous disons que les évêques, comme les autres étrangers qui parlent avec des religieuses d'un autre diocèse, pèchent, il est vrai, mais n'encourent point l'excommunication, puisque, dans la bulle *Gravissimo* de Benoît XIV que nous avons citée plus haut, n° 40, il est dit que les évêques, comme toute autre personne d'un diocèse étranger, quoiqu'ils doivent l'obéissance aux constitutions des ordinaires, quant à l'autorité directive, ne sont point assujettis à leur autorité coactive. Voici les expressions de la bulle : *Cum ordinariæ episcoporum jurisdictioni minime subsint.* Car, bien que les évêques soient délégués apostoliques pour le maintien de la clôture des religieuses, leur juridiction n'est pas pour cela une juridiction ordinaire, comme perpétuellement attachée à leur office.

XLVI. D'un autre côté, il y a excommunication papale portée contre les religieuses elles-mêmes, lorsqu'elles sortent du

1. Cf lib. VII, n. 242. — 2. Cf. lib. VII, n. 243.

cloître, d'après la bulle de saint Pie V, *Decori*, de l'année 1569. Or, cette excommunication est encourue par elles, quand même elles ne franchiraient le cloître que de la distance d'un pied, selon le sentiment plus probable de Sanchez, et de Bonacina, contre Graffiis et Lacroix, pourvu que toute leur personne soit dehors. La même excommunication a encore lieu contre celui qui permet à la religieuse de sortir, ou qui l'accompagne, ou bien qui la reçoit après qu'elle est sortie. La bulle excuse seulement les sorties pour des motifs graves, tels que la circonstance d'un grand incendie, ou d'un mal contagieux, ou d'une épidémie [1] Notons 1° que cela ne doit s'entendre que des cas où l'on n'a pas le temps d'aller demander la permission au moins à l'évêque, ou au prélat régulier. Notons 2° que, sous le nom d'incendie, sont aussi comprises les inondations de fleuves, les invasions de soldats, les éboulements de maisons, et autres dangers semblables, comme le disent Sanchez, Bonacina, Navarre, Barbosa, etc. 3° que sous le nom d'épidémie, la Sacrée Congrégation a déclaré qu'il fallait entendre la vraie peste, malgré ce que soutiennent Navarre, Sanchez, Bonacina, Holzmann, etc., que par épidémie on doit entendre toute espèce de maladie contagieuse, dont on ne peut se faire soigner dans le monastère sans s'exposer à la communiquer aux autres. Ils appuient leur sentiment sur ce même chap. *Periculoso*, où il est défendu aux religieuses de sortir du cloître, à moins que quelqu'une d'entre elles ne puisse demeurer avec les autres sans un grave danger ou scandale [2]. Au contraire, Bonacina, Barbosa, et d'autres encore, prétendent avec raison qu'une maladie, quelque grave qu'elle soit, mais qui n'est pas contagieuse, ne suffit point pour permettre la sortie du monastère. Notons 4° avec Sanchez, Bonacina, que la religieuse qui est sortie du cloître doit y rentrer aussitôt après sa guérison : ces mots, *aussitôt après*, doivent du reste s'entendre ici moralement, c'est-à-dire que la religieuse doit rentrer au bout d'un ou deux jours [3]

1. Magni incendii, vel lepræ, aut epidemiæ.
2. Non possit cum aliis, sine gravi periculo, seu scandalo, commorari.
3. Cf. lib. VII, n. 229.

XLVII. Nous avons parlé jusqu'à présent de la censure relative à la clôture des religieuses; mais il y a encore une autre excommunication papale portée contre les femmes qui violent la clôture des monastères de religieux, par la bulle *Regularium*, de saint Pie V, sous la date de l'an 1566, et par celle encore de Grégoire XIII, *Ubi gratia*, publiée en l'année 1575. Or, cette excommunication atteint non-seulement les femmes qui entrent dans un monastère d'hommes, ou même dans un cloître de femmes, sous prétexte de permission, comme nous l'avons dit au n. 33, mais encore celles qui entrent sans ce prétexte, comme l'a déclaré le même Pie V dans une autre bulle, *Romanum*, et comme le soutiennent communément Castropalao, Suarez, Bonacina, Sanchez, les docteurs de Salamanque, etc., quoi qu'en disent Laymann et d'autres encore [1] On excepte néanmoins de cette défense le cas où une dame entrerait dans un monastère pour éviter un danger imminent de perdre la vie. On excepte encore les reines, les électrices, et autres semblables, comme le disent communément Suarez, Sanchez, Bonacina, etc. Les docteurs exceptent de même les fondatrices, et les dames de la famille des fondateurs. Cependant Benoît XIV, dans sa bulle *Regularis,* publiée en 1742, a déclaré que ces dernières ne peuvent entrer sans un indult apostolique spécial, et il a défendu en outre expressément à toutes les dames d'entrer dans les monastères de religieux sous quelque prétexte que ce soit, même de piété. Par là se trouve révoquée la bulle de saint Pie V, *Decet*, qui permettait aux dames d'entrer avec la procession, pour entendre la messe ou le sermon [2] Bonacina, Barbosa, etc., disent que la sacristie des réguliers, appartient aussi à la clôture; mais le P. Ferrari [3] affirme que la pratique presque universelle dément cette opinion.

XLVIII. 3° Parlons maintenant de l'excommunication portée contre ceux qui frappent des clercs. Voici en quels termes elle est exprimée dans le canon *Si quis*, cause 17, q. 4 : « Si

1. Cf. lib. VII, n. 230. — 2. N. 231. — 3. FERRAR., v. *Conventus*, n. 14.

quelqu'un, conseillé par le diable, porte une main violente sur un clerc ou sur un moine, qu'il soit frappé d'un anathème, et qu'aucun évêque n'ait la présomption de l'absoudre, si ce n'est dans un danger pressant de mort, jusqu'à ce qu'il se présente devant le siége apostolique, pour en recevoir les ordres à suivre [1] » Commençons par expliquer le texte. D'abord, par *si quis* on doit entendre toute personne, de quelque sexe ou de quelque âge qu'elle soit, pourvu qu'elle soit capable de raison, comme le déclare le chap. *Pueris*, *de sent. exc.* [2]

XLIX. Cette excommunication atteint encore tous ceux qui commandent ou conseillent efficacement l'acte de violence, ou bien qui y consentent, comme il résulte du chap. *Quantæ*, et de cet autre, *Mulieres*, *de sent. exc.* Nous disons *efficacement*, parce que, pour que ces derniers encourent l'excommunication, il faut que la violence soit leur ouvrage et que leur influence y ait une grande part. Ainsi pensent Suarez, Navarre, Bonacina, Silvius, les docteurs de Salamanque, etc., avec le commun des docteurs. Concina, Avila, Diana, les docteurs de Salamanque, Lacroix, etc., disent encore communément, d'après le chap. *ult. de homic.*, *in* 6, que si quelqu'un disait : *Je désire me venger de ce clerc,* en prévoyant que ces paroles pourraient porter les autres à exécuter son projet de vengeance, il encourrait également l'excommunication, si l'acte de violence avait réellement lieu [3] Ceux qui *ratifient* ou qui approuvent la violence qui a été faite, l'encourent également, comme on le voit par le ch. *Cum quis*, *de sent. excom.*; mais il faut pour cela que la violence soit faite en leur nom ou en leur faveur ; 2° que la ratification ait lieu en présence d'autres personnes; 3° il faut qu'au moment où s'exécute l'acte de violence, celui qui porte le coup soit, au moins habituellement, capable d'accomplir un ordre ou un conseil, comme serait, par exemple, un homme pris de vin ou livré au sommeil, mais

1. Si quis, suadente diabolo, in clericum vel monachum violentas manus injecerit, anathematis vinculo subjaceat, et nullus episcoporum præsumat illum absolvere, nisi mortis urgente periculo, donec apostolico conspectui præsentetur, et ejus mandata recipiat. — 2. Cf. lib. VII, n. 264 et 265. — 3. N. 266.

non pas un homme tombé en démence; ainsi pensent Suarez, Sairo, Bonacina, Castropalao, Concina, les docteurs de Salamanque, Lacroix, etc. [1]. Encourent aussi l'excommunication ceux qui n'empêchent point l'acte de violence, quoiqu'ils soient obligés de le faire par justice ou par le devoir de leur charge, comme, par exemple, les princes, les prélats, les juges, les parents, les tuteurs, les maîtres, les précepteurs, les curés, etc., comme nous l'apprend le chap. *Quantæ*, où il est dit, « que ceux-là favorisent les délinquants, qui pouvant empêcher un crime, négligent de s'y opposer [2] » Cependant on en excepte ceux qui ne sont obligés d'empêcher la violence que par un motif de charité, quand même ce serait par un sentiment de haine qu'ils négligeraient de l'empêcher. Ainsi pensent Navarre, Bonacina, Laymann, Concina, Castropalao, Molina, les docteurs de Salamanque, etc., d'après la glose sur le texte déjà cité *Interpretamur* (contre Suarez et Cajetan). Et c'est avec raison, puisque ceux-là seuls sont réputés favoriser la violence, qui sont tenus de l'empêcher à titre de justice ou par le devoir de leur état, tellement qu'en ne l'empêchant pas, ils semblent par leur silence y coopérer eux-mêmes par l'approbation qu'ils y donnent implicitement [3]

L. 2° Le canon dit *Clericum vel monachum*. Par *clericum* on entend aussi les tonsurés, quand même ils seraient excommuniés, suspens ou interdits, à moins qu'ils n'eussent déposé l'habit ecclésiastique, et que même après trois admonitions ils ne l'eussent point repris, comme il est dit dans le chap. *Contingit*, 45, *de sent. exc.*, et comme l'atteste le sentiment commun des docteurs [4]. Ensuite, par *monachum*, on entend tous les religieux, soit convers, soit novices, de l'un ou de l'autre sexe, et même les tertiaires de Saint-François ou de Saint-Dominique qui portent l'habit et vivent en communauté sous l'obéissance d'un prélat. Ainsi pensent communément Suarez, Navarre, Bonacina. Fagnan dit que cela s'entend

1. Cf. lib. VII, n. 267. — 2. Eos delinquentibus favere, qui, cum possint, facinori desinunt obviare. — 3. N. 268 et 269. — 4. N. 270.

encore des femmes qui vivent dans les conservatoires, quoique sans l'approbation formelle du pape ; et Renzi prétend que dans ce mot *monachum* sont encore compris les séminaristes, les enfants des colléges, comme sont, par exemple, à Naples, les enfants de la Piété de Saint-Onuphre. Suarez, Fagnan, Tournely et Roncaglia comprennent encore sous ce mot les ermites qui par vœu ou par acte s'adonnent au service de quelque lieu sacré, sous l'obéissance de l'évêque, ou bien (comme dit Castropalao) qui vivent sous une règle en faisant vœu d'obéissance. Du reste, selon le sentiment commun des docteurs, les ermites vagabonds ne jouissent point du privilége, quand même ils seraient chargés par l'évêque de desservir quelque église [1].

LI. 3° Par *manus injecerit* on entend tout coup violent et grave, porté réellement et extérieurement de manière à faire soit avec les mains, soit au moyen d'un bâton, etc., un péché mortel. Mais Suarez, Castropalao, Bonacina, etc., observent avec raison que, lorsque l'injure est grave, à cause du respect qui est dû au clerc, il suffit, pour encourir la censure, d'un coup même léger, ajoutant que l'on doit interpréter largement ce canon comme favorable à l'état ecclésiastique [2] De là les docteurs concluent que la censure atteint 1° celui qui crache sur la personne d'un clerc, qui lui jette de la boue ou de l'eau, qui lui déchire les habits, qui le saisit par les cheveux, ou bien encore par son chapeau ou son manteau ; 2° ceux qui l'enferment dans une prison, ou dans un autre lieu, d'où il ne peut sortir sans déshonneur ; 3° ceux qui le poursuivent au point de le faire tomber dans quelque fossé, ou du cheval qu'il monte. Il est même probable qu'on encourrait la censure en poursuivant un clerc sans avoir cette intention, s'il arrive qu'il tombe dans sa fuite, quoique d'autres docteurs nient avec la même probabilité qu'on doive encore dans ce dernier cas encourir la censure. 4° Ceux qui poussent avec violence ou frappent le cheval sur lequel le clerc est assis, ou le tirent par la bride ; tel est le sentiment

1. Cf. lib. VII, n. 271. — 2. N. 272 et 275.

commun qu'ont adopté Suarez, Castropalao, Bonacina, Laymann, les docteurs de Salamanque, etc.. 5° Ceux qui font quelques-unes de ces actions injurieuses que nous avons citées plus haut, même avec le consentement du clerc ; ainsi pensent Suarez, Bonacina, Coninck, et les docteurs de Salamanque, en se fondant sur le ch. *Contingit, de sent. exc.* ; mais Bonacina et Lacroix observent que dans ce cas la censure n'aurait point lieu *ipso facto*, mais seulement après sentence rendue, puisqu'il est dit dans le texte de ce même chapitre, au sujet d'un cas semblable : *Excommunicetur*. De plus, Coninck et les docteurs de Salamanque disent qu'il n'y a point lieu à la censure, quand le consentement qu'y donne le clerc enlève à l'action son caractère d'injure. Il reste maintenant à savoir si le clerc qui se frappe lui-même dans un mouvement de colère encourt aussi l'excommunication. Laymann, Navarre, Suarez, etc., l'affirment ; mais Castropalao, Tolet, Barbosa, Lacroix, Tournely, le nient avec plus de probabilité, parce qu'en vérité le canon semble ne parler que d'un autre qui frappe le clerc, et non du clerc lui-même.

LII. L'excommunication n'a point lieu quand la violence n'implique point une injure grave ; et de là il suit que l'excommunication n'atteint point 1° le voleur qui vole la bourse ou l'habit d'un clerc à la dérobée ; mais il en serait autrement, s'il employait la violence, comme le disent les docteurs d'accord avec le sentiment commun ; 2° ceux qui frappent un clerc par plaisanterie, ou du moins sans péché grave. Ainsi pensent Castropolao, Bonacina, les docteurs de Salamanque, Avila, etc., d'après le c. *de Sent. exc.*, où il est dit : « On ne doit point excommunier les clercs, s'ils sont d'un âge mûr, et qu'il leur arrive de se frapper réciproquement non par haine ou par colère, mais par légèreté et par plaisanterie [2] » Bonacina, Filliucius, Laymann, Molina, les docteurs de Salamanque, Castropalao, etc., en disent autant des jeunes ton-

1. Cf. lib. VII, n. 274.

2. Nec clerici (excommunicentur), si sint plenæ ætatis, et non ex odio, vel indignatione, sed levitate jocosa, se ad invicem percutere contingat.

surés ou minorés qui se donnent des coups de poings, quand même ils se feraient saigner du nez, car de semblables violences ne sont point réputées grandement injurieuses, quelque violent du reste (ajoute Soto) que soit le coup. Toutefois cela doit s'entendre des cas où l'acte de violence aurait été indélibéré. Il en est de même des coups qui seraient l'effet du hasard, ou que l'on aurait portés pour sa propre défense, ou pour celle de ses proches parents, ou de ses propres biens. En troisième lieu, on n'encourt point l'excommunication si, en frappant, on ne se rend coupable d'aucune faute grave, soit qu'on l'ait fait par inadvertance et sans le vouloir, soit encore dans le premier mouvement de la colère, comme le disent communément Suarez, Bonacina, Laymann, Castropalao, Concina, et les docteurs de Salamanque. Mais on demande à cette occasion si celui qui frappe, sans savoir que l'offensé est un clerc, mais avec l'intention de le faire quand même il saurait que c'en est un, encourt l'excommunication. Quelques-uns l'affirment ; mais plus communément et avec plus de raison, Suarez, Navarre, Vasquez, Bonacina, et d'autres encore, le nient, parce qu'il ne suffit point de la volonté interprétative pour encourir l'excommunication, mais qu'il faut pour cela la volonté actuelle. Il n'en serait pas de même, si celui qui frappe doutait que ce soit un clerc, ou bien s'il le frappait avec l'intention de lui faire injure, soit qu'il fût clerc ou laïque. Mais, s'il y avait ignorance crasse de la part de celui qui frappe, nous disons avec Sanchez, Covarruvias, Lacroix, etc., qu'il ne serait point à l'abri de l'excommunication ; car le *suadente diabolo* n'exige point qu'il y ait dol, comme le voudraient Silvius, Felino, etc. ; mais il demande seulement qu'il y ait péché mortel. Il y a encore excommunication pour celui qui frapperait un clerc, quand même il le prendrait pour un autre clerc qu'il aurait l'intention d'offenser, parce qu'il fait également injure à l'état clérical [1], comme nous l'avons dit au chap. x, n. 85. En quatrième lieu, l'excommunication n'atteint point

1. Cf. lib. VII, n. 275.

les prélats, les précepteurs et les pères qui frappent (mais avec modération) un clerc qui n'a encore reçu que les ordres mineurs. Les docteurs de Salamanque en disent autant d'un frère aîné qui se trouverait chargé d'élever son jeune frère déjà clerc, comme on peut l'inférer du chap. *Cum voluntate*, 54, § *Si quis vero, de sent. exc.*, où on permet la chose à ceux qui jugent à propos de corriger ainsi ceux de leur famille ou de leurs proches placés dans les degrés inférieurs de la cléricature [1] Les docteurs accordent également aux prélats et aux précepteurs ecclésiastiques le droit de corriger même les clercs ordonnés *in sacris*, pourvu que la correction soit modérée ; mais on doute si les parents ont aussi ce droit. Laymann, Molina, Castropalao prétendent qu'ils ne l'ont point ; mais Suarez, Tournely, Concina, Val., Avila, Bonacina, les docteurs de Salamanque, soutiennent avec plus de probabilité le contraire, puisque, dans le chap. I, *de Sent exc.*, on excuse le précepteur, « s'il frappe son écolier clerc, même arrivé à l'âge mûr, dans l'intérêt de la discipline, ou par motif de correction [2] » Si donc le maître peut frapper un clerc déjà dans la vigueur de l'âge, s'il peut encore frapper un clerc ordonné *in sacris*, non-seulement dans l'intérêt de la discipline, mais même par motif de correction, à plus forte raison le père le pourra-t-il, puisque c'est sur lui principalement que repose le soin de corriger ses fils [3]. En cinquième lieu, on exempte encore de l'excommunication (comme il est dit dans le c. *Si vero*, 3, *de sent. exc.*), celui « qui aura frappé violemment un clerc pris sur le fait d'un mauvais commerce avec sa femme, sa mère, sa sœur ou sa propre fille [4] ; » mais non si la personne ne lui était pas unie à ce degré de parenté. Néanmoins Navarre, Tournely, Concina, Lacroix, etc., obser-

1. Qui aliquos de familia sua, vel propinquos inferiorum graduum duxerint corrigendos.

2. Si scholarem clericum, quamvis sit plenæ ætatis, intuitu disciplinæ, vel correctionis, percusserit.

3. Cf. lib. VII, n. 275, à cet endroit : *Si prælatus.*

4. Qui in clericum cum uxore, matre, sorore, vel filia propria turpiter (agentem), inventum manus injecerit violentas.

vent que l'homme en question n'est exempt de la censure, qu'autant que c'est au milieu de l'acte même, ou immédiatement après, qu'il frappe le clerc fornicateur. Laymann et Navarre disent de plus, et avec raison, que le mari qui, posté dans un endroit, cherche à surprendre le clerc en adultère avec sa femme, et qui le frappe ensuite en le surprenant dans cet état, n'est pas exempt d'excommunication, puisqu'il n'est point alors exactement vrai qu'il le trouve en flagrant délit, puisqu'il l'attend à le commettre. D'un autre côté, Suarez, Sairo, Silvius, les docteurs de Salamanque, etc., en exemptent la femme qui frappe un clerc qui la sollicite au mal, quand elle n'a pas d'autre moyen de se délivrer de lui, quand même celui ci ne la solliciterait que par paroles; mais cela doit s'entendre du cas où la dame se trouverait jetée par ses sollicitations en danger de succomber [1]. Pour ce qui est ensuite de l'absolution de semblables excommunications, des cas où l'évêque peut la donner, et de ceux où il est nécessaire de l'obtenir du pape, nous traiterons ces questions dans le vingtième chapitre, n. 46, 47 et 48.

III. Des excommunications réservées au pape dans la bulle *Cœnæ*.

LIII. La principale excommunication fulminée par cette bulle est contre les hérétiques, contre leurs partisans, et contre ceux qui lisent leurs livres. En premier lieu donc, les hérétiques encourent l'excommunication; mais pour cela il faut d'abord que l'hérésie soit formelle, c'est-à-dire accompagnée d'erreur dans l'entendement et d'obstination à la fois, tellement qu'on ait la volonté arrêtée de soutenir une opinion, quoiqu'on la sache opposée à la doctrine de l'Eglise : c'est ce qu'enseigne saint Thomas [2], et le commun des docteurs avec lui. Nous avons ajouté : *quoiqu'on la sache opposée*, parce que l'ignorance même coupable, si elle n'est l'effet que de la négligence (*supina*), exempte d'encourir cette censure; car alors il y manque l'obstination, qui constitue l'hérésie formelle; et

1. Cf. lib. VII, n. 275, *ad* 6. *Si percutiatur*. — 2. I. p., q. 32, a. 4.

même, comme le disent Azor, Castropalao, Suarez, les docteurs de Salamanque, Bonacina, Sairo, avec plus de probabilité que les partisans de l'opinion contraire, l'ignorance affectée en excuse aussi, puisqu'on ne contredit point l'Eglise, quand on ne sait pas qu'on la contredit, quelle que soit la nature de l'ignorance où l'on se trouve [1] Ensuite, si quelqu'un doute d'une vérité de foi, en jugeant positivement qu'un tel dogme est douteux, il encourt la censure comme hérétique, selon le sentiment commun que soutiennent Sanchez, Vasquez, Bonacina, les docteurs de Salamanque, d'après le chap. 1er *de Hæreticis*. Quant à celui qui ne douterait que négativement, en suspendant son jugement au lieu de le prononcer, il pècherait, il est vrai, mais il n'encourrait point la censure, parce qu'il n'adopterait point alors avec obstination le sentiment contraire à celui de l'Eglise; ainsi pensent Canus, Sanchez, Becan, les docteurs de Salamanque, Tanner, etc. [2] En second lieu, il faut que l'erreur soit extérieurement manifestée, ou par des paroles ou des signes, ou par elle-même, ou par des circonstances qui trahissent l'hérésie; d'où Laymann et les docteurs de Salamanque concluent que l'on n'encourrait point l'excommunication, si l'on disait simplement: « Il n'est pas Dieu, » pourvu qu'on ne prononçât point le nom de Jésus-Christ [3] Il faut en troisième lieu, que la manifestation soit criminelle en elle-même; d'où il résulte qu'on n'encourt point l'excommunication, quand on manifeste son erreur pour demander conseil. Il faut, en quatrième lieu, qu'on manifeste son hérésie avec l'intention de la professer; autrement, dans ce cas, aussi bien que dans les autres cités plus haut, où l'on n'encourt pas la censure, on peut être absous de l'hérésie par un confesseur quelconque [4] Du reste, pour encourir l'excommunication, il suffit que l'erreur soit extérieurement manifestée, quand même on ne l'aurait pas fait connaître aux autres; c'est ce qu'enseignent Azor, Avila, Cornejo, les docteurs de Salamanque, etc., ainsi que le commun des autres docteurs [5].

1. Cf. lib. VII, n. 301. — 2. Cf. lib. VII, n. 302. — 3. N. 303. — 4. N. 304.
5. N. 305.

LIV En second lieu, l'excommunication atteint encore, comme cela est exprimé dans la bulle, les croyants, les complices, les recéleurs et les défenseurs des hérétiques [1] Par *croyants*, on entend tous ceux qui montrent au dehors leur consentement à l'erreur, comme en disant, par exemple : « Je partage la croyance de Calvin ; » ou bien : « Calvin a été un saint homme. » Par *complices*, on entend ceux qui louent l'hérétique ou favorisent sa fuite, ou bien encore ceux qui, pouvant le punir ou l'arrêter, ne le font pas, quoiqu'ils y soient obligés par le devoir de leur office. Par *recéleurs*, on entend tous ceux qui reçoivent chez eux ou cachent l'hérétique, afin qu'il échappe au châtiment qu'il mérite. Enfin, par *défenseurs*, on entend ceux qui empêchent le juge d'arrêter ou de punir l'hérétique, ou bien qui se font les apologistes de ses erreurs, quand même ils ne les partageraient point au fond [2] Tolet, Castropalao, etc., disent ensuite que de tels fauteurs encourent la censure, quand même ils ne le feraient point pour favoriser l'hérésie, mais pour protéger un parent ou un ami. Mais Soto, Azor, Laymann, les docteurs de Salamanque, Arriaga et Sanchez, avec saint Bonaventure, etc., etc., le nient avec probabilité, parce que l'Eglise, en condamnant les fauteurs dont nous venons de parler, ne les condamne qu'en ce qu'ils favorisent l'hérétique comme hérétique, et non comme parent ou ami [3] Du reste, si le fauteur avait aidé un hérétique à se soustraire aux mains de la justice, et qu'après cela, cet hérétique n'en vînt pas moins à être pris, il n'échapperait pas pour cela lui-même à l'excommunication, comme le disent avec raison Sairo, Graffiis, Castropalao, etc. (contre Sanchez et Suarez), parce qu'il serait toujours vrai qu'il aurait effectivement favorisé l'hérésie [4]

LV En troisième lieu, il y a encore excommunication portée, comme le déclare la même bulle, contre tous ceux qui, « sciemment gardent, lisent, impriment et louent des livres d'hérétiques ayant pour sujet la religion, ou contenant des hé-

1. Credentes, fautores, receptatores et defensores. — 2. Cf. lib. VII, n. 306.
3. N. 307. — 4. N. 308.

résies, pour quelque cause que ce soit, publique ou secrète, quel qu'en soit d'ailleurs le mérite, ou quel que soit le prétexte dont on se couvre [1] » Il en est de même, suivant les docteurs de Salamanque (d'après les décrets pontificaux), de ceux qui vendent ou achètent, ou colportent lesdits livres, ou empêchent qu'ils ne soient remis à l'évêque [2].

LVI. Néanmoins, pour encourir cette censure, il faut quatre conditions. La première, qu'on lise, ou garde, etc., ces livres sciemment ; c'est pourquoi on est exempté de la censure par l'ignorance même crasse et affectée, comme nous l'avons dit plus haut (n. 8 et 53) ; mais il n'en serait pas de même pour celui qui lirait, etc., un livre, quoique sachant bien d'avance, soit par la renommée, soit par le témoignage de quelqu'un digne de foi, que ce livre est prohibé, comme le disent communément Lugo, Sanchez, Bonacina, Lacroix, etc. En second lieu, il faut que l'auteur soit formellement hérétique, et non pas simplement infidèle : ainsi pensent Suarez, Sanchez, les docteurs de Salamanque, Castropalao, etc. Néanmoins, les livres du Talmud et autres semblables des Juifs sont aussi prohibés par les bulles de Pie IV et de Clément VIII. Holzmann ensuite prétend de plus avec raison que l'on doit classer parmi les livres hérétiques tous ceux qui traitent *ex professo* d'hérésie, quoiqu'ils soient publiés sans nom d'auteurs ; car on doit supposer certainement hérétiques leurs auteurs [3].

LVII. 3° Il faut que le livre de l'hérétique traite de religion, ou contienne quelque hérésie ; en sorte qu'il suffit, pour qu'il soit prohibé, ou qu'il contienne une seule erreur contre la foi, quand même il ne traiterait point de religion, comme le disent avec raison Sanchez, Castropalao, les docteurs de Salamanque, et Bonacina (quoi qu'en dise Busembaum avec d'autres [4]) ; ou qu'il traite de religion *ex professo*, comme, par exemple, de la Sainte Ecriture, ou des mystères de la foi, des

1. Scienter retinentes, legentes, imprimentes, et defendentes libros hæreticorum de religione tractantes, vel hæresim continentes, ex quavis causa publica vel occulta, quovis ingenio vel colore. — 2. Cf. lib. VII, n. 281-285. — 3. N. 282. — 4. Lib. VII, n. 283.

canons, des rites, ou d'autre matière spirituelle. Cependant Lacroix prétend avec Pignatelli qu'il n'y a point excommunication pour celui qui raturerait l'erreur d'un livre et qui lirait le reste, parce que ce livre ne contiendrait plus alors d'hérésie. Mais Suarez, Bonacina et Sanchez rejettent ce sentiment, en disant que cette rature particulière ne suffit point pour lever la prohibition générale du livre. Pour moi, j'approuve de préférence la distinction que fait ici le P Sporer, savoir, que si le livre traite de religion *ex professo*, je dis que, malgré toutes les ratures qu'on pourra y faire, il restera toujours prohibé, aux termes de la bulle qui prohibe tous les livres des hérétiques qui traitent de religion. Mais il n'en sera pas de même si le livre ne traite que de matières indifférentes, comme par exemple de philosophie, d'histoire, à l'exception toutefois de celle des Centuriateurs (ou autres semblables) qui au fond traitent aussi de religion. D'un autre côté, Suarez, Tolet, Castropalao, Lacroix, etc., disent avec la plupart qu'on encourt la censure, quand on lit sans permission ces livres prohibés, quand même on aurait l'intention de réfuter les erreurs qui s'y trouvent, quand même encore on n'encourrait aucun danger de s'en laisser pervertir, puisque la bulle en défend expressément la lecture, pour quelque motif et sous quelque prétexte que ce soit [1] Laymann, Dicastillo, Holzmann, Elbel, etc., en exceptent néanmoins le savant qui en prendrait lecture pour convaincre et ramener un hérétique, si la chose n'admettait pas de retard, et que le temps manquât pour en obtenir la permission [2]. Voyez le chapitre II, n. 74. C'est qu'on doit obtenir cette dispense ou du pape, ou de la Sacrée Congrégation de l'Index, ou de celle du Concile. L'évêque ne peut l'accorder, comme le dit le P Viva, que dans les cas de grande nécessité [3]

LVIII. Il faut 4° que la lecture soit en matière notable, puisqu'ici les docteurs admettent la légèreté de matière. Or, pour que la matière soit légère, Sanchez, Vivald, les docteurs

1. Ex quavis causa vel colore. — 2. Cf. lib. VII, n. 283, in fin. — 3, *Ibid.*, n. 299, à ce mot : *Facult.*

de Salamanque, etc., prétendent que la lecture en peut aller jusqu'à une page; mais cette opinion est trop large. D'autres, au contraire, comme Graffiis et Reginald, prétendent qu'elle ne doit être que de trois ou quatre lignes. D'autres encore, comme Suarez, Azor, Castropalao, l'étendent jusqu'à dix lignes. Quelques-uns enfin, comme Marchant, Holzmann, Sporer, Elbel et Lacroix, distinguent avec plus de raison, en ayant égard au but de la prohibition, et disent que si, dès l'ouverture du livre, les yeux rencontrent l'erreur, on peut dès lors encourir la censure, quand même on n'en lirait que quelques lignes, puisqu'on peut y courir le danger de se pervertir. Il n'en serait pas de même, s'il y était question de quelque autre matière sans mélange d'erreur [1] Au reste, on peut bien encourir la censure en ne lisant même que l'avant-propos ou la table, ou bien la préface, si on en lit une quantité notable. C'est le sentiment qu'ont adopté Laymann, Bonacina et Busembaum [2]

LIX. On demande à ce sujet, en premier lieu, si celui qui écoute la lecture qu'en fait un autre qui lit par son ordre, encourt la censure; Azor, Sylvestre, Pignatelli, etc., répondent affirmativement; mais Navarre, Coninck, Sanchez, Castropalao, Filliucius, Lacroix et Viva soutiennent avec probabilité le contraire; et Sporer, Sousa et Etienne vont même jusqu'à l'exempter de péché, si cette lecture n'expose point celui qui l'entend au danger de se pervertir [3] On demande, en second lieu, si l'on encourrait l'excommunication en lisant une lettre ou un sermon imprimé à part. Suarez l'affirme; mais, plus communément et avec plus de probabilité, Laymann, Sanchez, Busembaum, Holzmann, Marchant, les docteurs de Salamanque, Bonacina, Castropalao et Lugo le nient, puisque de semblables écrits ne peuvent être considérés comme livres; et quand il s'agit d'une matière odieuse, telle que l'est une peine, on doit interpréter la loi strictement [4] On demande, en troisième lieu, si l'on encourrait l'excommunication en lisant des manuscrits d'hérétiques.

1. Cf. lib. VII, n. 284. — 2. *Ibid.*, n. 292. — 3. *Ibid.* — 4. N. 293.

Azor, Viva, Sporer et Silvius, prétendent que non; et ce dernier rapporte à ce sujet une déclaration de la Sacrée Congrégation. Mais Suarez, Pignatelli, Sanchez, Lacroix, etc., soutiennent avec raison le contraire, en disant que l'on doit regarder comme livres les manuscrits, de même qu'ils passaient pour tels avant l'invention de l'imprimerie, et aujourd'hui même les registres de baptêmes et de mariages sont appelés livres par le Rituel et par tout le monde. Pour ce qui est de la déclaration de la Sacrée Congrégation, Lacroix répond qu'elle n'est point suffisamment constatée. Je pense que l'on doit conseiller ce dernier sentiment; car, pour l'ordinaire, dans de semblables matières, il est bon de suivre les opinions les plus rigides : du reste, toutes les raisons dont on s'appuie ne sont point suffisamment convaincantes. Observons en outre que par la règle X de l'Index romain, sont excommuniés tous ceux qui lisent ou gardent « des livres d'hérétiques, ou des écrits d'un auteur quelconque condamnés et prohibés comme suspects de quelque faux dogme [1] » En second lieu, que les livres prohibés dans une langue, sont également prohibés dans toute autre où ils peuvent être traduits, comme le déclare la règle prescrite par Clément VIII.

LX. Au contraire, ne sont pas prohibés 1° les livres catholiques qui rapportent les paroles de quelque hérétique pour les réfuter; tel est le sentiment commun, qu'admettent et soutiennent Suarez, Navarre, Laymann, Azor, Sanchez, etc. [2]; 2° les livres catholiques qui contiennent des notes de quelque hérétique, pourvu que (comme le disent avec raison le P Suarez, Pignatelli, etc.), ces notes ne soient pas tellement abondantes, que le livre en paraisse composé plutôt que du texte de l'auteur [3]; 3° les livres des hérétiques traitant de philosophie ou de toute autre matière, mais sans mélange, puisque (comme je l'ai déjà dit au num. 57), ces livres seraient prohibés, si même par hasard une seule erreur s'y trouvait glissée, quoi qu'en dise Busembaum avec d'autres.

1. Libros hæreticorum, vel cujusvis auctoris scripta ob falsi dogmatis suspicionem damnata atque prohibita legerit, sive habuerit. — Cf. lib. VII, n. 293.
2. N. 286. — 3. *Ibid.*

LXI. Il n'est pas inutile de donner ici la notice de l'index des livres prohibés, établi par l'ordre de Paul IV, et approuvé ensuite par Clément VIII. Cet index distingue trois classes de livres prohibés. La première classe est celle des livres des hérétiques, ou qui renferment quelque hérésie (comme nous l'avons dit), ou qui traitent de la religion. La deuxième est celle des livres d'auteurs catholiques qui contiennent quelque erreur, soit contre la foi, soit contre les bonnes mœurs; mais ces derniers, dit le savant Lupus, ne sont point prohibés avant d'être portés dans l'index, à moins qu'ils ne soient du nombre de ceux qui sont en règle générale prohibés par l'index. La troisième enfin est celle de tous les livres anonymes; et ceux-ci, dit également le savant Lupus, ne sont point prohibés, s'ils ne contiennent pas des doctrines perverses; encore moins, s'ils paraissent avec l'approbation de l'Ordinaire, comme on le voit aujourd'hui pratiquer généralement partout. D'autre part, sont prohibés tous les livres des hérésiarques, quand même ils ne traiteraient point de la religion; de plus, les livres des hérétiques, (comme il est dit dans l'expurgatoire romain), tant qu'ils ne sont point permis par l'évêque : la Bible vulgaire et les livres qui traitent en langue vulgaire des questions agitées entre nous et les hérétiques, les livres magiques et obscènes *ex professo,* et aussi ceux d'astrologie judiciaire, contre lesquels Sixte V a porté l'excommunication réservée; de plus, sont prohibés dans l'index tous les écrits condamnés comme suspects d'hérésie ou de faux dogmes, avec excommunication, mais non pas réservée, comme nous l'avons dit à la fin du n. 59 [1], quoique les docteurs de Salamanque, rapportent que saint Pie V s'était réservé cette excommunication [2].

LXII. En outre, en vertu de la bulle, il y a excommunication portée non-seulement contre ceux qui lisent, mais encore contre ceux qui conservent les livres des hérétiques mentionnés plus haut. Le possesseur de semblables livres est tenu de les consigner aussitôt soit à l'évêque, soit à l'inquisiteur, conformément aux

1. Cf. lib. VII, n. 288 et 289. — 2. N. 290.

prescriptions de Jules III et de Pie IV. Et en parlant des lieux où l'inquisition est établie, le père Suarez ajoute avec d'autres docteurs qu'on encourrait même la censure, si on les brûlait sans les lui consigner, ou à l'évêque, etc. ; mais Sanchez, Pignatelli, Filliucius, les docteurs de Salamanque et Lacroix, l'exemptent de la censure, en disant qu'on ne peut regarder comme gardant un livre, celui qui le brûle. Du reste, celui qui garde un livre au nom d'un autre, c'est-à-dire, qui le garde, par exemple, à titre d'emprunt, de dépôt ou de gage, n'est point à l'abri de l'excommunication, non plus que celui qui le donnerait à garder à une autre personne ; parce que, quoique ce livre soit entre les mains d'un autre, il est censé le garder toujours, puisqu'il peut le redemander toutes les fois qu'il le voudra. Tel est le sentiment commun que soutiennent Suarez, Sanchez, etc. On doit faire attention ici à la proposition 45, condamnée par Alexandre VII, laquelle était ainsi conçue : « Les livres prohibés, en attendant qu'ils soient expurgés, peuvent être gardés, etc. [2] » Lacroix dit cependant, et d'autres avec lui, qu'on serait excusé si l'on mettait le livre en séquestre dans un lieu à part, tel qu'on a coutume d'en réserver dans chaque monastère. Si pourtant quelqu'un confiait un livre à un autre qui aurait la permission de le lire, en s'engageant à ne pouvoir le lui redemander qu'après qu'il aurait été expurgé, ou qu'il aurait obtenu lui-même la permission de le lire, je n'oserais pas le condamner [1] (*a*). J'excuserais de même celui qui ne garderait ce livre que fort peu de temps, un ou deux jours par exemple, comme le prétendent Laymann, Sanchez, Sayro, Bonacina, et les autres en général. Ce sentiment est encore en particulier, pour ce qui est de l'exemption de la censure, celui de Castropalao et de Viva, qui en exemptent même celui qui, pendant ce court espace de temps, aurait l'intention de le garder toujours ; car, disent ces docteurs, il n'y

1. Libri prohibiti, donec expurgentur, possunt retineri, etc. — Cf. lib. VII, n. 298.

a) Il se trouve ici dans le texte italien une répétition de trois lignes, ou à peu près, que je crois devoir épargner au lecteur.

(*L'éditeur.*)

a pas alors de fait matière grave. Laymann, Pignatelli, Sayro, Sanchez, Graff., etc., vont encore plus loin, et disent qu'on n'encourrait pas l'excommunication, quand même on le garderait pendant un plus long espace de temps, en attendant une occasion favorable pour le remettre au supérieur, ou à quelque autre qui aurait la permission de lire des livres semblables [1]

LXIII. Outre le cas que nous venons de mentionner concernant l'hérésie, il y en a plusieurs autres encore dans la bulle *In cœna Domini*, auxquels est attachée l'excommunication. Il est bon d'en noter ici les principaux. Ainsi sont excommuniés ceux qui voleraient les biens des chrétiens naufragés, quand même ils les auraient trouvés sur le rivage, à moins qu'ils ne fussent censés avoir été abandonnés ; de même les propriétaires qui imposent des tributs dans leurs terres, sans en avoir le privilége, privilége qui n'appartient qu'aux rois, aux républiques, et tout au plus aux universités ordinaires, quand il en est besoin pour subvenir aux nécessités communes, comme le disent Vasquez, Dicastillo, les docteurs de Salamanque, Viva, etc [2]. Il y a ensuite cas d'excommunication pour les corsaires qui capturent les chrétiens sur la mer qui baigne les terres de l'Eglise; pour ceux qui falsifient les lettres apostoliques ; pour ceux qui usurpent sur les juges ecclésiastiques le jugement des causes spirituelles, ou qui citent des clercs à un tribunal laïque ; pour ceux qui s'approprient injustement la juridiction, ou bien encore les fruits des bénéfices ; pour ceux qui persécutent les personnes qui recourent au siége apostolique, ou qui viennent de là pour des affaires qui les concernent. On peut voir les autres cas moins usités dans notre grand ouvrage [3] ; mais observons ici en dernier lieu que Clément VIII a porté l'excommunication réservée contre quiconque absoudrait des cas de la bulle *In cœna Domini* sans en avoir la faculté [4].

1. Lib. VII, n. 295. — 2. *Ibid.* n. 310. — 3. n. 309-311. — 4. *Ibid.*, n. 311, in fin.

§ IV.

De la suspense, de la dégradation et de la déposition, de l'interdit, de la cessation *a divinis*.

LXIV *De la suspense*. La suspense est « une censure qui porte défense à un clerc d'exercer certaines fonctions ecclésiastiques[1] » Il est certain qu'un clerc qui exerce quelque fonction qui lui est défendue sous peine de suspense, pèche mortellement, à moins qu'il ne soit excusé, soit parce que l'ordre qu'il exerce n'est pas sacré, soit parce que, quoique cet ordre soit sacré, il ne l'exerce pas d'une manière solennelle, comme l'enseignent saint Antonin, Habert, Tournely, les docteurs de Salamanque, etc., malgré le sentiment contraire de Suarez et de Navarre, soit encore parce qu'il l'exerce par ignorance, ou sous l'impression d'une crainte grave, ou bien en matière légère; ainsi pensent Bonacina, Tournely, les docteurs de Salamanque etc. [2]. On demande, en premier lieu, si le clerc qui exerce une fonction dont il est suspens encourt l'irrégularité. Il y a là-dessus plusieurs sentiments ; mais celui qui me plaît le plus, ainsi qu'à Roncaglia, etc., établit la distinction suivante : si la suspense est portée en forme de statut ou de précepte, en prévision des délits qui pourraient se commettre à l'avenir, ou même pour d'autres déjà commis, mais qui auraient des suites ultérieures, alors le coupable encourt l'irrégularité, en vertu du ch. I. *De sent. et re judicata*, in 6. Il ne doit pas en être de même, si la suspense est portée sous forme de sentence, en punition d'un délit entièrement passé, parce qu'alors elle a le caractère d'un simple châtiment, et non celui d'une censure ; car la censure ne peut être portée pour un délit entièrement passé, sans qu'il y ait eu d'avertissement préalable [3], comme nous l'avons dit au n. 8. On demande en second lieu, si l'évêque suspendu de ses fonctions pontifi-

1. Est censura qua clericus functiones aliquas ecclesiasticas exercere prohibetur. — 2. Cf. lib. VII, n. 313, à ces mots : *Est certum*. — 3. N. 314.

cales encourt l'irrégularité en les exerçant. Silvestre, Innocent, L'Abbé, etc., prétendent que non, sous prétexte qu'alors l'évêque n'exerce point un ordre sacré ; et ils se fondent pour le dire sur le sentiment d'après lequel l'épiscopat ne serait point un ordre, quoiqu'il soit plus probable que c'en est un, comme le soutiennent Bellarmin, Sanchez, Tournely, etc. (Voyez l'*Examen des ordinands*, chap. II, n. 29, à la fin.) Du reste, on ne peut nier que de telles fonctions ne soient des actes propres d'un ordre sacré, sinon distinct (de l'ordre simplement sacerdotal), au moins développé dans ses pouvoirs. Si même cet évêque célébrait pontificalement une messe solennelle, nous disons encore qu'il se rendrait à la vérité coupable de péché, mais qu'il n'encourrait point l'irrégularité, parce qu'en célébrant la messe, un évêque n'exerce point une fonction qui dans sa substance appartienne à l'ordre épiscopal, mais seulement une fonction de l'ordre sacerdotal, dont il n'est point suspens d'après la supposition [1].

LXV Quand un clerc suspens a cessé d'être toléré, tous les actes de juridiction qu'il exerce sont nuls. Celui, au contraire, qui est toléré les exerce validement, quoique toujours illicitement, à moins qu'il n'en soit requis par d'autres ; ainsi pensent Busembaum, les docteurs de Salamanque, etc. [2]. Or, quand même un clerc serait nommément suspendu, il est probable, comme le pensent Suarez, Castropalao, Holzmann et les docteurs de Salamanque, que les autres ne sont point tenus, sous peine de péché grave, de l'éviter, et qu'il leur est, ajoutent-ils, tout à fait permis d'entendre la messe d'un prêtre suspens [3]

LXVI. La suspense est imposée tantôt pour un certain temps, tantôt pour toujours. Dans le premier cas, elle a pour objet les bénéfices et certaines fonctions qui y sont attachées ; dans l'autre, elle affecte l'office, et elle comprend tant les fonctions de l'ordre que les actes de juridiction. Observez en premier lieu, que celui qui est suspens sans condition, l'est

1. Cf. lib. VII, n. 314, dub. 2. — 2. *Ibid.*, n. 313. — 3. *Ibid.*, n. 138 et seq.

également du bénéfice comme de l'office ; ainsi pensent Laymann, Busembaum, etc. Par conséquent, tout exercice du pouvoir de l'ordre comme de celui de juridiction se trouve alors prohibé pour celui qu'a atteint la suspense. Cependant remarquez avec saint Thomas [1] que celui qui est suspendu des fonctions de son ordre n'est point suspendu pour cela de son bénéfice ; de même encore, comme le disent Suarez, Navarre, Tournely, Fagnan, etc., avec le commun des théologiens, que celui qui est suspendu de son office n'est point pour cela suspendu de son bénéfice, pourvu qu'il se fasse remplacer par un autre dans les fonctions que son office exige de lui. On excepte néanmoins le cas où le délit serait énorme (x, *De purg. can.*), et celui encore où le coupable resterait une année entière sous le coup de la suspense, aux termes du chapitre *Cum bonæ, de ætate*, etc. Remarquez, en second lieu, que celui qui est suspendu de son bénéfice n'est pas pour cela suspendu de son office ; et qu'ainsi il est toujours tenu d'assister aux heures canoniques et de remplir les autres obligations de son office, quoiqu'il soit privé d'en percevoir les fruits. Cela néanmoins ne doit point s'entendre des cas où la suspense a été encourue pour quelque délit autrefois commis, et dont il ne reste plus rien, mais de ceux où la suspense a été infligée pour peine d'obstination, dont il ne tient qu'au suspens de s'affranchir ; ainsi pensent Suarez, Filliucius, Coninck et le commun des théologiens. Et même Tournely, Avila, Renzi, etc., prétendent que si le bénéficier n'est suspendu qu'en secret, et qu'il remplisse les fonctions de son office, il peut en retirer la partie de fruit qu'aurait à en toucher celui qui lui serait substitué [2]. D'autre part, celui qui est suspendu par son évêque n'est pas censé pour cela suspendu des autres bénéfices qu'il peut posséder dans d'autres diocèses, à moins toutefois que l'évêque n'ait exprimé le contraire, parce qu'alors, bien que ces bénéfices-là ne soient point soumis à l'évêque, la personne du suspens ne lui est pas moins toujours

1. Suppl., q. 22, a. 3. — 2. Cf. lib. VII, n. 316.

soumise, comme le disent Tournely, Pontas et Renzi [1] Nous disons en outre, en suivant, comme le plus probable, le sentiment de Suarez, de Laymann, d'Antoine, etc., contrairement à celui de Bonacina, que si le suspens acquiert un nouveau bénéfice, la collation peut en être justement annulée; mais qu'elle n'est point nulle d'elle-même, attendu qu'il n'y a aucune loi qui le déclare, et qu'on peut inférer tout l'opposé du chapitre *Cum bonæ, de ætate*, etc. [2] Observez, en troisième lieu, qu'il n'est point défendu à celui qui est suspendu d'un bénéfice, de donner et de conférer un autre bénéfice, quand même ce serait en vertu du titre de ce bénéfice même qu'un pareil droit pourrait lui convenir. Ainsi pensent Busembaum, etc. [3] Observez, en quatrième lieu, que quand une communauté est suspendue, on n'entend point pour cela que toutes les personnes qui la composent le soient, mais seulement la communauté pour ce qui est des offices et des bénéfices qu'elle possède en commun. Tel est le sentiment commun que soutiennent en particulier Bonacina, les docteurs de Salamanque, etc., avec saint Thomas, etc. Et si les particuliers de cette communauté exerçaient les fonctions interdites à la communauté même, ils pècheraient, mais ils n'encourraient point l'irrégularité, puisqu'une telle prohibition ne serait pas proprement une censure; ainsi pensent Suarez, Castropalao, Roncaglia, les docteurs de Salamanque, etc. Dans le cas même où la suspense serait imposée aux particuliers comme à la communauté, les innocents qui se trouveraient parmi eux ne l'encourraient point encore : c'est ce qu'on peut inférer du chap. II, *De constit.* [4]. Remarquez, en cinquième lieu, avec Navarre, Bonacina, les docteurs de Salamanque, Busembaum, etc., que si le prélat disait à quelqu'un de vive voix : « Je vous suspends, » ces paroles seraient plutôt l'estimation d'une défense qu'une suspense, puisqu'on doit présumer qu'il n'a point en cela l'intention de pécher, les prélats ne pouvant prononcer autrement une suspense qu'en la mettant par écrit [5] Remar-

1. Cf. lib. VII, n. 316, dub. 2. — 2. *Ibid.*, dub. 3. — 3. *Ibid.*, à ces mots : 6. *Suspensus*. — 4. *Ibid.*, n. 317, au mot *Quando*. — 5. Cf. lib. VII, n. 310, à ces mots : *Si prælatus*.

quez, en sixième lieu, que, selon le sentiment le plus vraisemblable et le plus commun, que soutiennent Soto, Suarez, Sanchez, les docteurs de Salamanque, etc. (contre Navarre), la suspense totale, c'est-à-dire la suspense de toutes les fonctions d'office et de bénéfice, ou bien de quelqu'une de ces fonctions pour un temps notable, ne peut être encourue que lorsqu'il y a péché mortel. Il n'en serait pas de même, si la suspense n'était que partielle, ou bien même totale, mais pour un court espace de temps, par exemple, pour cinq jours, ou une semaine, ou si elle était *ferendæ sententiæ* [1]. Remarquez en dernier lieu, que les évêques et tous les confesseurs peuvent absoudre de la suspense non réservée, comme nous l'avons dit au num. 11. Et même, quand la suspense est imposée pour un temps seulement ou sous condition, une fois le temps expiré ou la condition remplie, la suspense se lève d'elle-même [2] Ceux ensuite qui désireraient savoir quelles sont les suspenses particulières qui concernent les ordinands, n'ont qu'à voir l'*Examen*, etc., n. 64. Pour ce qui est des suspenses générales portées par le droit, *in jure*, elles sont spécifiées dans notre Théologie morale [3]

LXVII. 2° De la *déposition* et de la *dégradation*. La déposition et la dégradation, sans être des censures, sont semblables à la suspense, avec cette différence toutefois qu'elles ôtent radicalement tout droit à posséder des bénéfices, et qu'elles interdisent pour toujours l'exercice de l'ordre qu'on peut avoir reçu, ce que ne fait pas la suspense. La déposition est tantôt verbale, et c'est alors la déposition proprement dite, laquelle laisse le privilége du canon et celui du for; tantôt elle est réelle, et celle-ci est ordinairement désignée sous le nom de dégradation, et elle prive de tout droit d'exercer des fonctions quelconques, de posséder des bénéfices, et du double privilége du canon et du for, avec une certaine solennité et pour toujours, sans espérance de réhabilitation [4]. Nous avons dit qu'elle prive du droit d'*exercer*, parce qu'on ne peut point en-

1. Cf. lib. VII, n. 321. — 2. N. 322. — 3. N. 318. — 4. Cf. lib. VII, n. 318.

lever le caractère de l'ordre; d'où il suit que celui qui est dégradé n'en est pas moins obligé d'observer le vœu de chasteté qu'il a fait, de réciter les heures canoniques; et de plus, s'il se mariait, son mariage n'en serait pas moins nul [1] La dégradation ne peut être prononcée que par l'évêque, tandis que la déposition peut l'être par son vicaire. L'évêque peut accorder dispense de la déposition, tandis que le pape seul peut dispenser de la dégradation une fois prononcée. La déposition ne peut être prononcée que dans les cas exprimés dans le droit seulement pour de très-graves délits; et la dégradation seulement pour des crimes énormes, comme, par exemple, l'hérésie notoire, la calomnie contre son propre évêque, la sodomie qu'on aurait pratiquée fréquemment, etc.[2].

LXVIII. 3° *De l'interdit.* L'interdit « est une censure qui prohibe l'usage des fonctions sacrées, de quelques sacrements, et la sépulture ecclésiastique [3] » L'interdit se divise en interdit local, personnel et mixte. Par l'interdit local sont prohibés les offices divins, seulement dans tel lieu. Par l'interdit personnel, ils sont prohibés pour telles personnes ou pour telle communauté; quant à l'interdit mixte, il frappe immédiatement le lieu et les personnes. On divise encore l'interdit en interdit général et interdit particulier. Lorsque l'interdit est général pour une ville, il comprend même les faubourgs et les églises des réguliers exempts. Tous sont alors obligés de s'y conformer, même l'évêque qui a prononcé l'interdit, à l'exception du pape seul. Néanmoins il est permis à ceux des habitants qui n'ont point été cause de l'interdit d'alier ailleurs entendre les offices divins. Quand une paroisse est interdite, l'interdit comprend également les chapelles et les cimetières adjacents, d'après le chapitre. *Si licitas, de sent. exc.* [4] Quand le peuple est interdit, les clercs, les voyageurs, les étudiants, ne sont point compris dans l'interdit, parce qu'ils ne sont point censés faire partie du peuple; ainsi pensent les docteurs d'après l'usage commun. Par contre, si c'est le clergé qui est interdit, les

1. Cf. lib. VII, n. 323 et 324. — 2. N. 326 et 327. — 3. Est censura qua prohibetur usus divinorum officiorum, aliquorum sacramentorum et sepulturæ ecclesiasticæ. — 4. Cf. lib. VII, n. 330.

laïques ne sont point compris dans l'interdit (c. *Si sententia, de sent. exc. in* 6), ni les religieux, s'ils n'ont point d'office ni de bénéfices parmi ce peuple, ni les autres clers qui n'exercent dans cet endroit aucun office. En outre, dans l'interdit général personnel, sont exemptés 1° les évêques (qui sont exempts de la suspense générale) ; 2° les enfants et les fous privés de raison : cependant ces derniers restent, comme les autres, privés de sépulture; 3° les innocents, pourvu qu'ils changent de domicile et qu'ils sortent de l'endroit; 4° les étrangers, quand même ils y séjourneraient longtemps [1]

LXIX. Les effets de l'interdit sont : 1° la prohibition des offices divins (on entend seulement par ce mot ceux qui sont remplis par les clercs et dans un lieu désigné), auxquels ne peuvent assister pas même ceux qui sont interdits par la faute d'autrui. Les clercs néanmoins qui ne sont pas interdits peuvent célébrer (mais il faut que les portes de l'église soient fermées, que l'on ne sonne point les cloches, et que ceux qui sont interdits et dénoncés comme tels, en soient exclus, comme le prescrit le chapitre *Alma mater*, *de sent. exc.*, *in* 6). Si ensuite les interdits ne voulaient point sortir, on devrait cesser la célébration sous peine d'encourir l'irrégularité. Cependant Suarez, Holzmann et Mazzotta font observer que cette loi n'a de force que pour les lieux qui sont interdits. On permet toutefois de célébrer dans les fêtes de Noël, de Pâques, de la Pentecôte, de l'Assomption de Marie, et dans l'octave de la Fète-Dieu [2] 2° La défense d'administrer les sacrements, excepté le baptême (qui peut être administré même solennellement), la confirmation, et le sacrement de pénitence, que tous peuvent recevoir, à l'exception de ceux qui ont donné cause ou faveur à l'interdit. On peut néanmoins administrer l'eucharistie aux mourants, ainsi que l'extrême-onction, comme le disent Suarez, Lacroix et Dicastillo, malgré le sentiment contraire des docteurs de Salamanque et de Sanchez. De plus, Coninck et Laymann permettent même de contracter mariage,

1. Cf. lib. VII, n. 331. — 2. N. 333.

et ce sentiment est rendu plus probable (quoi qu'en dise Suarez), par le chap. *Capellanus*, *de feriis*, où il est dit que le mariage peut être contracté en tout temps [1]. 3° La prohibition de la sépulture. Cependant les clercs, pourvu qu'ils ne soient point nommément interdits, peuvent être ensevelis dans l'église, même avec messe célébrée. Si l'église était spécialement interdite, ils pourraient encore y être ensevelis, mais sans célébration de messe. Pour les laïques, au contraire, ils ne peuvent être ensevelis dans l'église, et s'ils y ont été ensevelis, on doit les exhumer [2]. 4° Les clercs qui violent l'interdit en matière grave se rendent coupables de péché mortel, et s'ils exercent les fonctions de quelque ordre, ils encourent l'irrégularité. Il en est de même pour les religieux, qui de plus encourent l'excommunication *ipso facto*. Les laïques pèchent mortellement, s'ils reçoivent les sacrements au mépris de l'interdit personnel, mais s'ils violent seulement l'interdit local, en assistant, par exemple, aux offices divins, ils ne pèchent que véniellement, selon le sentiment plus probable qne soutiennent Laymann, Busembaum, Soto, Silvius, etc., pourvu qu'ils ne soient point spécialement interdits [3].

LXX. Tous les supérieurs qui ont le pouvoir d'excommunier ont aussi celui d'interdire. Pour interdire un lieu ou une communauté, il faut que le chef, ou les principaux du lieu, aient commis avec obstination un péché très-grave. Néanmoins il suffit d'un péché véniel pour encourir un interdit de quelques jours, ou qui ne doit avoir qu'un ou deux effets [4] Quant aux interdits locaux et personnels généraux, portés d'après le droit commun et non réservés, l'évêque a le droit de les lever. Pour ceux, au contraire, qui sont imposés par les évêques, ils ne peuvent être levés que par les évêques et par le pape. Ensuite, pour les interdits portés par le droit, autrement dits *de jure*, s'ils sont personnels et individuels non réservés, ils peuvent être levés par tout confesseur approuvé [5]. Observez en dernier lieu que l'église où l'on permet d'étendre des tapis pour toute autre pepsonne que pour une personne royale, doit être tenue pour

1. Cf. lib. VII, n. 334. — 2. *Ibid.*, n. 335, — 3. N. 336. — 4. N. 337. — 5. N. 338 et 339.

interdite, et que l'on doit s'y abstenir *a divinis*, d'après le décret que nous avons rapporté (tom. VI, chap. IV, n. 39) (*a*).

LXXI. 4° De la cessation *a divinis*. On la définit : « Une défense faite aux clercs de célébrer l'office divin et d'accorder la sépulture ecclésiastique[1]; » bien que Suarez et Filliucius prétendent que l'évêque peut prohiber l'une de ces deux choses sans l'autre. Cette mesure de rigueur ne peut être regardée ni comme un interdit, ni comme une censure; elle n'est point imposée comme un moyen d'obvier à la contumace, mais seulement comme un signe d'affliction, ou de vouloir réparer quelque grave offense faite à Dieu ou à son Eglise. Or, quand elle est imposée dans un endroit, tous les habitants doivent s'y conformer. Quant aux clercs, Sanchez, Bonacina, les docteurs de Salamanque, etc., disent avec le commun des théologiens, qu'ils sont même privés, tant que cette mesure est prescrite, du privilége qui leur serait accordé en temps d'interdit. Cependant on leur permet d'administrer durant la cessation les mêmes sacrements, que l'on permet dans l'interdit. Celui qui impose la censure peut également imposer la cessation, en la faisant précéder d'un avertissement; il peut de même la lever ou la suspendre pour quelque temps [2]

1. Prohibitio clericis facta ut abstineant ab officiis divinis, et ab ecclesiastica sepultura. — 2. Cf. lib. VII, n. 340.

a) Observation relative au décret du chap. XIX, n. 70, *in fin.*, qui est rapporté au long, chap. IV, n. 39, et qui prohibe aux nobles de se faire porter des tapis dans une église. On pourrait douter si ce décret n'est applicable qu'à la ville de Rome, parce qu'il avait été fait pour combattre un abus introduit à Rome, comme on le lit dans le Bullaire de Clément XI, part. 3, décret. I. Congregationis cæremon. : « Proposito in S. Congregatione cæremoniali quodam abusu » inter alios, qui de recenti in urbe irrepserunt, eadem S. C. ad eum omnino tol- » lendum, die 30 currentis anni 1701, decrevit, non licere cuicumque, etc., per- » sonis regalibus tantum exceptis, ad ecclesias strata sibi deferri facere, secus » immediate cessandum a divinis. Quod nisi servetur, rectores, ceterosque ec- » clesiarum ministros ipso facto excommunicationem incurrere, eamque eccle- » siam habendam esse pro interdicta. Et facta relatione Sanctitas sua decret., » decretum approbavit, necnon promulgari, atque executioni tradi, et in omnibus » urbis sacrariis affigi mandavit, etc. » Ce qui confirme le doute qu'un tel décret n'est pas général, mais seulement pour la ville de Rome.

(*L'éditeur de Turin.*)

TROISIÈME POINT.

De l'irrégularité.

§ I.

Ce que c'est que l'irrégularité; différentes espèces d'irrégularité.

72. Définition. — 73. Si l'irrégularité est une censure. — 74. Distinction entre les diverses espèces d'irrégularités.

LXXII. L'irrégularité, quand même elle ne serait pas une censure, n'en doit pas moins lui être associée, à cause des grands rapports de ressemblance qu'elle a avec elle. Voici comment on la définit : « Un empêchement canonique à ce qu'on reçoive les ordres sacrés, ou à ce qu'on exerce ceux qu'on a reçus[1]. » D'où il résulte que l'irrégulier ne peut ni prendre ni exercer les ordres.

LXXIII. On demande si l'irrégularité est une censure : Soto, Bannez, Covarruvias et beaucoup d'autres répondent affirmativement, et disent que l'essence de la censure, qui est d'être une peine ecclésiastique, ne convient pas plus à la censure qu'à l'irrégularité. D'autres, au contraire, plus communément et avec plus de probabilité, répondent négativement, tels que Suarez, Bonacina, Castropalao, les docteurs de Salamanque, etc. : car, disent-ils, l'irrégularité n'est autre chose qu'un empêchement ou une inhabilité ; et ils le prouvent par le chapitre *Quærenti, de verb. sign.*, où Innocent III, interrogé sur ce qu'on devait entendre par censure, fit la réponse suivante : « On peut entendre par censure non-seulement la sentence d'interdit, mais encore celles de suspense et d'excommunication[2] » Par conséquent, en dehors de ces trois peines, il n'y en a pas d'autre qui puisse s'appeler censure[3] Et, bien que l'irrégularité puisse être une peine, elle n'est point pour cela une peine médicinale ; c'est-à-dire établie en vue de prévenir les péchés

1. Est impedimentum canonicum susceptionem ordinum sacrorum et susceptorum usum impediens.

2. Quod per eam non solum interdicti, sed etiam suspensionis et excommunicationis sententia valeat intelligi. — 3. Cf. lib. VII, n. 341.

qu'on pourrait commettre à l'avenir, puisqu'on ne prononce l'irrégularité que pour les péchés déjà commis, et qu'elle n'est simplement qu'une peine correctionnelle.

LXXIV On divise l'irrégularité en irrégularité provenant d'un *délit*, et en irrégularité provenant d'un *défaut*. On la divise encore en irrégularité *totale*, qui prive, et de la faculté de recevoir un ordre sacré quelconque, et d'exercer ceux qu'on a déjà reçus ; et en irrégularité *partielle*, qui prive de la faculté d'exercer quelque ordre en particulier, ou d'être élevé à un ordre supérieur, comme, par exemple, un prêtre qui serait manchot ou aveugle, serait, il est vrai, inhabile à célébrer, mais il ne le serait pas à confesser.

§ II.

Effets de l'irrégularité.

75. Ses effets. — 76. Si l'irrégulier peut recevoir des bénéfices. — 77 S'il peut les garder.

LXXV L'irrégularité, en premier lieu, rend incapable de recevoir les ordres, même la première tonsure, comme le disent communément les docteurs. En second lieu, elle empêche l'exercer ceux qu'on a déjà reçus, chap. VI, *De temp. ordi.;* c'est pourquoi l'irrégulier qui absoudrait, donnerait une absolution illicite (quoiqu'elle fût valide), etc. En troisième lieu, elle empêche d'obtenir des bénéfices.

LXXVI. Mais pour ce qui est des bénéfices, on demande en premier lieu, si la collation d'un bénéfice faite à un irrégulier qui serait incapable de remplir les fonctions que requiert ce bénéfice, serait par là même nulle. Le sentiment le plus commun (que Suarez et les docteurs de Salamanque appellent même le sentiment commun en termes absolus), et qui est peut-être le plus probable, c'est qu'une collation de bénéfice faite dans ces conditions est nulle, et on s'appuie pour le dire sur le chapitre II, *De cler non ordi. minist.*, et principalement sur le concile de Trente, sess. 22, chap. IV, où il est dit : « Et on ne pourvoira de tels emplois (de diacre ou de sous-diacre)

à l'avenir, que ceux qui seront connus pour avoir l'âge et toutes les qualités nécessaires; autrement la provision sera nulle [1]. » Et la raison en est, que tout bénéfice est donné pour l'office qui y est attaché, et que celui qui est incapable d'exercer l'ordre qu'exige le bénéfice, doit être regardé par là même comme incapable de posséder le bénéfice. Ainsi pensent Suarez, Bonacina, Tournely et Cabassut, cités par les docteurs de Salamanque (*a*), avec beaucoup d'autres encore. Le sentiment contraire est soutenu par Innocent, Silvius, Laymann, Viva, Elbel, Roncaglia, Diana, et par les docteurs de Salamanque, avec Felin., Ancar., Giball.; et Suarez lui-même, ainsi que Busembaum, l'appellent justement probable; car on ne doit imposer aucune peine qu'elle ne soit exprimée dans la loi, et il n'y a point de texte qui déclare l'irrégulier inhabile à posséder des bénéfices. C'est pourquoi Suarez, Tournely et Bonacina [2], s'accordent à dire que, quoiqu'on pèche grièvement en les recevant ou en les gardant dans cet état, néanmoins si l'on satisfait par d'autres aux charges des bénéfices qu'on possède, on n'est obligé à aucune restitution. Quant aux canons qu'on leur objecte, ces docteurs répondent qu'il y est dit seulement que la collation d'un bénéfice est faite à un irrégulier, mais non qu'elle est invalide; et pour ce qui est du concile de Trente, ils disent qu'il est bien vrai que le concile déclare nulle toute collation faite à des inhabiles, mais qu'on ne doit point considérer comme tels les irréguliers, du moins sous le rapport de la validité de leurs actes. Mais nous devons observer ici que, bien que ce sentiment soit probable, néanmoins, comme le premier est également probable, et qu'il a en sa faveur le suffrage d'un plus grand nombre de docteurs qui ont

1. Nec illis in posterum fiat provisio, nisi iis qui jam ætatem et cæteras habilitates integre habere cognoscuntur, aliter irrita erit provisio.

2. Cf. lib. VII, n. 343.

a) L'édition italienne porte : *Cabass.*, *Salmat.*, ce qui ferait dire à ces derniers (*Salmanticenses*), le pour et le contre sur la même question; mais il nous est aisé de corriger cette erreur au moyen de la Théologie morale, où il est dit à un endroit semblable (lib. VII, n. 343), *Apud Salm.*, et non pas *Salm.* simplement. (*L'éditeur.*)

entendu en ce sens les textes que nous venons de citer, il s'ensuit que l'irrégulier ne peut se mettre en possession du bénéfice qui pourrait lui échoir, parce que personne ne peut, en se fondant sur des droits simplement probables, s'arroger la possession des biens d'autrui [1] Toutefois, si par le fait, il était entré de bonne foi en possession d'un bénéfice, il pourrait fort bien, une fois qu'il aurait obtenu la dispense de son irrégularité, en garder la possession, quand même la dispense qu'il aurait reçue ne ferait aucune mention du bénéfice [2].

LXXVII. On demande, en second lieu, si, d'après le sentiment probable dont nous venons de parler, l'irrégulier peut garder le bénéfice. Quant aux bénéfices obtenus d'avance, il est hors de doute qu'il le peut; et le juge n'a pas le droit de l'en priver, si son irrégularité provient d'une infirmité, comme le déclare le chapitre *Ex parte, de cler. ægro;* mais, si l'irrégularité provenait d'un délit, le juge, en ce cas, devra l'en priver; et, en attendant, l'irrégulier lui-même, s'il n'a point obtenu de dispense, devra ou renoncer au bénéfice, ou s'en démettre en faveur d'un tiers, parce qu'il ne peut pas licitement en remplir les charges, ni même le garder licitement. Tel est le sentiment de Suarez, de Castropalao, des docteurs de Salamanque, et de plusieurs autres encore [3]

§ III.

Comment on encourt l'irrégularité.

78. L'irrégularité doit être exprimée dans la loi. — 79. Que doit faire celui qui doute s'il est irrégulier? — 80. Celui qui doute s'il est homicide? — 81. Celui qui est frappé d'irrégularité pour délit? — 82. Que faire, si le délit est tout à fait occulte? — 83. Pour encourir l'irrégularité, la connaissance de la loi est-elle nécessaire? — 84. Faut-il avoir connaissance de l'irrégularité? — 85. Comment une irrégularité peut-elle en général être levée? — 86. De la dispense. — 87. Comment peut-on lever l'irrégularité contractée pour défaut?

LXXVIII. On n'encourt une irrégularité, qu'autant qu'elle est exprimée dans la loi, d'après le canon *His qui, de sent. excom. in* 6, où il est dit : « Comme cela (la chose dont il est

1. Cf. lib. VII, n. 340, in fin. — 2. Cf. lib. VII, n. 342. — 3. *Ibid.*, au mot *Quær.*

question) n'est point exprimée dans le droit[1] » Par conséquent, on ne doit point étendre l'application d'une loi semblable en dehors des cas qui s'y trouvent exprimés. Par *loi*, on entend ici seulement le droit pontifical, ou les conciles approuvés par le pape. Nous inférons de là qu'en matière d'irrégularité, l'argument *a simili* (ou *a pari*), non plus que celui *a majori ad minus*, n'ont aucune force, comme le disent communément les docteurs. Toutefois, Laymann fait remarquer que lorsqu'on doute si quelque irrégularité est exprimée ou non dans une loi, on doit alors s'en rapporter au sentiment commun des docteurs, ainsi qu'à la coutume.

LXXIX. On demande, en premier lieu, si celui qui se doute d'être irrégulier doit se regarder comme tel. Par ce doute on doit entendre ici le doute négatif, parce que, dans le cas d'un doute positif, on doit avant toute recherche se tenir pour irrégulier : ainsi pensent Sanchez, Suarez, Castropalao, et les docteurs de Salamanque, avec Coninck, en se fondant sur le chapitre *Illud, de cler. excom.* ; pourvu (disent les docteurs de Salamanque, et les autres que nous avons cités), qu'il n'y ait point de nécessité grave et urgente, comme, par exemple, si l'on avait à recevoir les ordres ou un bénéfice ; car alors, après avoir suffisamment cherché à éclaircir son doute, on pourrait se conduire comme si effectivement on n'était pas irrégulier : ainsi parlent Suarez, Castropalao, les docteurs de Salamanque et autres. La difficulté se réduit en conséquence au cas où le doute serait négatif ; et voici notre réponse : Si le doute porte sur le *droit*, c'est-à-dire si l'on doute qu'il y ait ou non quelque loi qui inflige l'irrégularité à tel acte, alors, en aucun tribunal, on ne doit être tenu pour irrégulier, comme nous l'avons dit au numéro précédent, parce que, dans tout cas de doute, personne ne doit être dépouillé de son droit ; ainsi pensent communément les docteurs, en particulier Sanchez, Suarez, Castropalao, Tournely, Habert, etc.[2]. Si le doute, au contraire, porte sur le *fait*, c'est-à-dire si l'on

1. Cum id non sit in jure expressum, etc. — 2. Cf. lib. VII, n. 346.

doute qu'on ait commis quelque délit (à part l'homicide dont nous parlerons au numéro suivant), qui fasse encourir l'irrégularité, il y a là-dessus deux sentiments. Le premier, que soutiennent Concina, Tournely, Habert, etc., veut qu'on se regarde comme irrégulier, en alléguant pour raison celle que l'on donne pour l'homicide, au sujet duquel il est dit dans le chap. *Ad audientiam*, *de homic.* : « Comme nous devons dans nos doutes choisir le sentier le plus sûr, il vous convient d'enjoindre au prêtre en question de s'abstenir de faire les fonctions des ordres sacrés [1] ; » et ils font de ce principe une règle générale de suivre la voie la plus sûre en toute matière. Le second sentiment, qui est le sentiment commun et le plus vrai, nie une telle obligation ; et c'est ainsi que pensent Suarez, Cabassut, Roncaglia, Castropalao, et les docteurs de Salamanque, avec beaucoup d'autres encore. La raison qu'ils en donnent, c'est que l'on doit prendre les lois odieuses dans leur sens le plus strict, et que dans le doute on ne doit condamner personne, comme on peut l'inférer de la règle *Favorabiliores*, *ff*, *de reg. jur.*, et du chap. *Cum sunt*, *eodem tit.*, *in* 6, où il est dit : « Lorsque les droits des parties ne sont pas clairs, on doit juger plutôt en faveur de l'accusé que de l'accusateur [2] » Et la raison se tire de ce qui a été dit un peu plus haut, puisque, lorsque l'on doute si le principe appliqué à l'homicide doit s'appliquer également aux autres matières, le doute porte dès lors sur le *droit*, et que, dans un doute de ce genre, nos adversaires nous accordent eux-mêmes, que l'on n'encourt point l'irrégularité, attendu que dans le chapitre déjà cité, *Is qui*, *de sent. exc. in* 6, il est formellement déclaré que, pour qu'une irrégularité puisse être encourue, il faut qu'elle soit exprimée dans la loi. Quant au canon *Ad audientiam*, qu'objectent les adversaires, on répond que le pape n'a voulu faire valoir dans ce canon que le motif de convenance, en tant qu'il convient à la dignité du sacrifice, que l'on s'abstienne

1. Cum in dubiis semitam debeamus eligere tutiorem, vos convenit injungere presbytero memorato, ut in sacris ordinibus non ministret.

2. Cum sunt jura partium obscura, reo favendum est potius quam actori.

de monter à l'autel, tant que l'on doute si l'on n'est pas coupable d'homicide ; et que ce n'ait été là qu'une raison de bienséance, et non un précepte rigoureux, c'est ce qui paraît bien par le chapitre *Petitio*, *de homic.*, où il est dit : « Comme il est plus à propos dans un tel doute (d'homicide) de s'abstenir que d'oser célébrer, etc.[1]. » Et ainsi ce qui n'était qu'un simple conseil dans ce chapitre, le pape voulut que ce devînt un véritable précepte [2]

LXXX. On demande, en premier lieu, si celui dont on doute qu'il soit homicide, doit toujours être censé irrégulier. Quelques-uns prétendent qu'on doit le regarder comme tel dans le for extérieur, mais non dans le for intérieur ; tel est le sentiment qu'ont soutenu Salas, Sanchez, etc. D'autres ensuite disent généralement qu'on ne doit le regarder comme irrégulier ni dans le for extérieur, ni dans le for intérieur ; ainsi pensaient Henri de Suze (dit *Hostiensis*), Armilla, Cagnazzo (dit Tabiensis), etc. Mais le sentiment commun comme le plus vrai, c'est celui qu'ont soutenu Castropalao, Bonacina, Roncaglia, Sanchez, avec d'autres qu'il cite, et les docteurs de Salamanque, avec beaucoup d'autres qu'ils citent également, c'est qu'on doit le regarder comme irrégulier dans un for comme dans l'autre, parce que la raison donnée dans le chapitre *Significasti*, *cap. Ad audientiam*, et dans l'avant dernier chapitre *De homic.*, savoir, que dans le doute on doit suivre le parti le plus sûr, a toute sa force également devant les deux. Observez, en premier lieu, qu'il en est ainsi lorsque l'homicide est certain, et que l'on doute seulement si l'action de celui qui a frappé en a été la cause ; mais quand le doute porte sur l'homicide lui-même, c'est-à-dire, s'il s'est ensuivi ou non, Pichler, Elbel, Diana, Tamburrino et Sporer, disent avec beaucoup de raison qu'on ne doit point alors tenir l'individu en question pour irrégulier. C'est pourquoi, comme le disent Diana, Navarre, Menochius et Quaranta, si un médecin avait ouvert une veine à une femme enceinte dans l'intention de la faire

1. Cum sit consultius in hujusmodi dubio (homicidii) abstinere quam temere celebrare. — 2. Cf. lib. VII, n. 347.

avorter, et qu'ensuite on ne sût point si l'avortement s'était ensuivi, on ne devrait point tenir ce médecin pour irrégulier, parce que, comme il est dit dans le chapitre I, § *Item illud. ff Ad Syllam*, on ne doit point procéder à faire subir une peine, si l'on n'a pas les preuves du corps du délit. Il en serait toutefois autrement, si les remèdes employés étaient de leur nature tellement efficaces, qu'ils eussent pour effet ordinaire de causer l'avortement, comme l'ont dit Navarre, Menochius et Quaranta, en se fondant sur la l. *ult. De fide instrum.* Au reste, on peut se rappeler ce qui a été dit à ce propos dans le chapitre VIII, n. 22. Observez, en second lieu, que celui qui doute s'il n'est pas réellement homicide, doit se comporter comme s'il l'était réellement par rapport à deux choses à faire, l'une de s'abstenir de célébrer, et l'autre de se faire un devoir de demander dispense. Et on infère de là 1° qu'un laïque n'encourt point une telle irrégularité, c'est le sentiment des docteurs de Salamanque et de Roncaglia; 2° qu'un clerc n'encourrait point la privation des bénéfices qu'il peut avoir : ainsi pensaient Sanchez, Suarez, Roncaglia, les docteurs de Salamanque, Castropalao, le Panormitain, etc. ; 3° que celui qui doute s'il est coupable, ou non, d'avoir mutilé un homme, ne doit point être tenu pour irrégulier ; ainsi pensaient Sanchez, Bonacina, Roncaglia, les docteurs de Salamanque et Suarez, malgré le sentiment contraire de Navarre et d'Henriquez [1]

LXXXI. Pour encourir l'irrégularité comme peine d'un délit, il faut que cet acte ait été extérieur et mortellement coupable, parce que l'irrégularité est une peine grave dont on obtient difficilement la relaxation. De là il suit 1° que lorsque l'acte se trouve atténué par quelque circonstance qui puisse empêcher le péché d'être mortel, la même circonstance empêche également l'irrégularité; 2° que tout précepte qui a pour sanction la peine d'irrégularité oblige par là même sous peine de péché mortel; 3° que l'acte doit être extérieur, et lorsqu'il est dit d'une irrégularité dont quelqu'un a obtenu dispense,

1. Cf. lib. VII, n. 348.

qu'elle était mentale, cela veut dire qu'elle était occulte. Ainsi pensaient La Pallud, Coninck, Avila et les docteurs de Salamanque, avec le commun des théologiens; 4° enfin, que l'acte dont il s'agit doit être consommé [1].

LXXXII. On demande ici, en premier lieu, si un délit extérieur consommé, mais tout à fait occulte, peut faire encourir l'irrégularité. Il y a sur ce point trois sentiments ; mais le plus vrai est pour l'affirmative, quel que soit le délit, parce que l'Eglise revendique comme son droit la punition des délits même les plus occultes, comme serait, par exemple, l'hérésie entièrement occulte, ainsi que nous l'avons dit vers la fin du n° 53. Or, qu'effectivement on puisse encourir l'irrégularité pour des délits occultes, c'est ce qui paraît par le concile de Trente, sess. XXIV, cap. VI, où l'on accorde aux évêques la faculté d'absoudre et de dispenser des censures et des irrégularités, et parmi celles-ci on mentionne l'hérésie et l'homicide occultes ; et comme pour l'hérésie et l'homicide occultes on encourt l'irrégularité, de même aussi on doit l'encourir pour les autres délits [2] Pour savoir ensuite quels sont ceux qui ont le pouvoir de dispenser en pareil cas, voyez le chapitre XX, *des Priviléges*, n. 51, 52, et 106, 107

LXXXIII. On demande, en second lieu, si pour encourir l'irrégularité, il faut avoir la connaissance de la loi ecclésiastique qui le prohibe. Le sentiment le plus probable et qui est très-communément admis (quoiqu'il soit contredit par Suarez, Azor, Holzmann et Felino), tient pour l'affirmative, et a pour défenseurs saint Antonin, Roncaglia, Castropalao, Navarre, Silvius, Sanchez, les docteurs de Salamanque, etc. ; parce qu'une telle irrégularité a tous les caractères d'une peine, et que toute peine, pour qu'on puisse l'encourir, exige que l'on ait eu au moins connaissance de la loi prohibitive. Et c'est ce qu'on prouve par le chapitre *Proposuisti*, dist. 42, où l'on voit Innocent Ier décréter qu'on ne devait point déposer certains clercs incontinents, parce qu'ils n'avaient pas eu connaissance de la consti-

1. Cf. lib. VII, n. 348. — 2. N. 349.

tution de Sirice. De là Palao, Viva et les docteurs de Salamanque croient pouvoir inférer que si quelqu'un ignorait qu'une irrégularité est attachée à l'homicide, il n'encourrait en le commettant l'irrégularité ni à cause du délit, puisqu'il faut avoir la connaissance de la loi qui le prohibe, pour pouvoir en être coupable, comme nous l'avons déjà dit; ni à raison du défaut, puisque, dans ce cas, il n'y a que les ministres de la justice, ceux qui instruisent les causes et ceux qui exécutent les sentences, qui encourent l'irrégularité. Néanmoins, pour ce qui est de l'homicide, le sentiment le plus probable et que l'on doit suivre en pareil cas, c'est qu'on encourt l'irrégularité; car cette irrégularité est portée non point tant en vue de porter remède au délit et au défaut, qu'eu égard à l'indécence qu'il devrait y avoir d'admettre au sacrifice de l'agneau de Dieu, qui est la douceur même, un prêtre qui aurait trempé ses mains dans le sang; et c'est pour cela que le concile de Trente, sess. XIV, avant de faire de l'irrégularité de l'homicide un cas réservé, a donné pour raison que l'on doit éloigner de l'autel tout homicide. Voici ses propres paroles tirées du c. XI de l'Exode : « Comme il est constant que celui qui de guet-à-pens aura tué son prochain, doit être repoussé de l'autel[1], etc. » Voilà comme le concile nous fait voir que la raison même naturelle demande que l'on arrache même par force de l'autel de semblables ministres[2] Malgré tout cela, je n'ose pas réprouver le sentiment contraire, puisque ce cas ne se trouve point exprimé dans la loi.

LXXXIV On demande, en troisième lieu, si, outre la prohibition du délit par la loi ecclésiastique, il faut savoir encore qu'on encourt l'irrégularité. Il y a là-dessus deux opinions opposées. La première, qu'ont tenue Suarez, Laymann, Lacroix' Tournely, Ponce, Soto, Vasquez, est pour la négative, attendu que l'irrégularité n'est point une peine, mais une inhabilité ou une peine simplement punitive : à ce point de vue, il suffit donc qu'une peine ait été imposée par telle loi à telle action,

1. Cum etiam qui per industriam occiderit proximum suum, ab altari avelli debeat. (Conc. Trid. sess. XIV, *de reform.*, c. VII.) — 2. Cf. lib. VII, n. 350.

et que le coupable l'ait commise sciemment et coupablement. L'autre opinion, qui est également probable, soutient l'affirmative, et sa raison est que l'irrégularité pour délit étant une peine, et une peine extraordinaire, qui par là même ne peut pas être prévue, comme on a coutume de prévoir, au moins d'une manière confuse, les peines ordinaires, il n'est pas croyable que l'Eglise veuille punir avec tant de rigueur quelqu'un qui n'en aurait eu aucune connaissance [1]; et c'est ce qu'ont pensé Navarre, Silvius, Sanchez, Roncaglia, Bossius, Coninck, Sayr, Cornejo, Rodriguez, et les docteurs de Salamanque, qui regardent cette autre opinion comme aussi probable que la première. Suarez lui-même l'admet comme probable.

LXXXV L'irrégularité peut être levée de quatre manières : 1° par la cessation de sa cause, supposé qu'il s'agisse d'irrégularité pour défaut, comme, par exemple, pour défaut d'âge, pour ignorance, etc. ; c'est ce qu'enseignent Suarez, Laymann, Tournely, etc. Ensuite, si l'irrégularité a pour cause quelque sorte d'*infamie*, ou cette *infamie* est populaire, et on pourra la lever en corrigeant l'opinion [2], ou elle repose sur un *fait*, et on la lève en changeant de lieu; ainsi parlent Tournely et Roncaglia. Mais si l'infamie est fondée sur le *droit*, c'est-à-dire sur la sentence d'un tribunal, on peut alors en demander la dispense; 2° si l'irrégularité a un délit pour cause, elle peut être levée par le baptême; ainsi celui qui, avant de recevoir le baptême, aurait commis un homicide, ne serait point irrégulier, et c'est ce qu'enseignent la théologie de Salamanque, Coninck et Sayr ; 3° toute irrégularité peut être levée par la dispense du pape ; 4° et par la profession religieuse [3] Pour savoir ensuite en quels cas les évêques et les réguliers peuvent accorder des dispenses, voyez plus loin le chapitre xx, *des priviléges*, n. 51 et 106.

LXXXVI. En ce qui regarde les dispenses, il y a plusieurs observations à faire : 1° la dispense du pape obtenue sans

1. Cf. lib. VII, n. 351. — 2. *Corp. jur. can.*, dist. 58, c. 4 et 18. — 3. Cf. lib. VII, n. 352.

cause est valide, mais illicite; celle de tout autre, accordée de même sans cause, serait en outre invalide; 2° il suffit pour celui qui a encouru plusieurs irrégularités de même espèce, d'expliquer qu'il a encouru la même irrégularité; 3° si le prélat, qui a le pouvoir d'accorder les dispenses, admet sciemment quelque irrégulier à posséder un bénéfice, il est censé lui accorder pour cela la dispense nécessaire; ainsi pensaient Bonacina, les docteurs de Salamanque [1], etc.

LXXXVII. L'irrégularité pour défaut ne peut être levée que par une dispense du pape, ou de celui qui en a reçu le privilége spécial. L'irrégularité de naissance peut être levée par la profession dans une religion approuvée, pour qu'on puisse être admis à recevoir les ordres, mais non pour qu'on puisse l'être aux prélatures, comme le pensent communément tous les docteurs, fondés sur le chapitre I, *de fil. presb.*, et comme le prouvent les concessions de Grégoire XIV, de Clément VIII et de Paul V Diana, Barbosa, Castropalao, etc., ajoutent à cela que les prélats réguliers peuvent accorder la dispense pour la prélature dans leurs chapitres généraux et provinciaux; mais Bonacina et Tournely ont soin d'observer qu'ici il ne faut pas par ce mot de prélatures entendre l'épiscopat. En outre, tous les docteurs (à l'exception de Soto), soutiennent qu'il n'est point vrai que les professions religieuses puissent lever toutes les irrégularités [2]. Pour ce qui est des autres facultés des réguliers, on peut consulter le chap. XX, *des Priviléges*, n. 106 et 107

§ IV

Quelles sont les irrégularités pour délit.

88. I. Pour avoir mal reçu un sacrement. — 89. II. Pour avoir violé quelque censure. — 90. III. Pour avoir exercé avec solennité les fonctions, etc. — 91. IV. Pour avoir reçu illicitement quelque ordre. — 92. V. Pour quelques délits graves. — 93. VI. Pour homicide commis. — 94, 95 et 96. De l'homicide volontaire. — 97 et 98. De celui qui a commandé, conseillé l'homicide. — 99. De celui qui y a coopéré, etc. — 100. De celui qui a ratifié, etc. — 101. De celui qui n'a point empêché, etc. — 102 et 105. De l'homicide casuel. — 106. De celui qui tue en se défendant. — 107. De celui qui tue

1. Cf. lib. VII, n. 553. — 2. N. 354.

pour défendre ses biens. — 108. De l'homicide commis dans une dispute. 109 et 110. De la mutilation. — 111. Autres questions sur de telles dispenses à traiter ailleurs.

LXXXVIII. La première irrégularité pour délit résulte du sacrement de baptême qu'on aurait mal reçu; et pour cela seraient irréguliers : 1° celui qui aurait reçu sans nécessité le baptême d'un hérétique, en vertu du canon *Placuit*, qu. 4. Mais cela doit s'entendre de quelqu'un qui l'aurait reçu de même étant en âge de raison; car la Sacrée Congrégation du concile, en date du 22 mai 1716, déclare, au contraire, qu'on n'encourt point l'irrégularité, pour avoir, dans un âge tendre, reçu le baptême d'un hérétique. 2° Le fils d'un hérétique, comme le prouve le chapitre *Statutum*, *de hæret.*, *in* 6. Mais si, par la suite, les parents rentrent dans l'Eglise catholique, cette irrégularité cesse dès lors, comme l'a dit Suarez, disp. XLIII, sect. 3, etc., et comme l'a déclaré la Sacrée Congrégation, à la même date que ci-dessus. 3° Celui qui remet à se faire baptiser pour le moment où il sera en danger de mort, d'après le chapitre *Si quis*, dist. 57 4° Celui qui recevrait sciemment deux fois le baptême solennel; et cette irrégularité serait encourue alors tant par celui qui aurait été baptisé étant ainsi en âge de raison, d'après le chapitre *Confirmandum*, dist. 50, que par celui qui l'aurait rebaptisé, comme en conviennent en général tous les docteurs, en vertu du canon *Ex litterarum*, où l'on trouve frappé d'irrégularité l'acolyte qui aurait assisté le rebaptisant. Les docteurs excusent néanmoins ce dernier, s'il l'avait fait par crainte, mais nullement s'il s'y était prêté par suite d'une ignorance coupable, comme le prouve le canon *Quibus*, *de consecrat.*, dist. 4 [1]

LXXXIX. La deuxième sorte d'irrégularité pour délit a pour cause la violation d'une censure : lorsque celui qui est sous le coup d'une censure exerce solennellement un ordre sacré. Nous disons *solennellement*, comme, par exemple, si un diacre chantait l'Evangile sans (*a*) étole ni manipule, ou si un membre

1. Cf. lib. VII, n. 356.

a) Le texte italien porte *con stola et manipulo*; c'est *senza stola*, etc., qu'il fallait imprimer.

(*L'éditeur*).

du chapitre, faisant l'office d'hebdomadaire dans le chœur, chantait le *Dominus vobiscum* ; et si ce dernier était lié par deux censures, il encourrait une irrégularité équivalente à deux censures, qu'il devrait expliquer pour en obtenir la dispense. Ainsi pensaient Tournely, [1] etc. Observez cependant qu'on n'encourrait point l'irrégularité, si l'on n'était lié que par l'excommunication mineure, comme on le voit par le canon *Si celebrat, de cler excom. min.* ; ni si l'on n'exerçait que les ordres mineurs même solennellement, selon Laymann, Navarre, les docteurs de Salamanque, etc. ; ni même si l'on prêchait ou qu'on fît des actes de juridiction, comme, par exemple, d'excommunier, d'approuver pour les confessions, de conférer des bénéfices, de marier ou de permettre de marier, de chanter l'office, de dispenser des vœux, etc. [2] ; ni encore si l'on célébrait dans une église polluée, mais bien si l'on célébrait dans une église interdite, d'après le chapitre *Is qui, de sent. excomm., in* 6. Observez à l'encontre, que l'évêque ou tout autre prêtre qui forcerait un censuré à célébrer, encourrait l'irrégularité en vertu du canon *Illud., de cler. exc. min.* ; mais les prélats réguliers peuvent accorder la dispense de cette irrégularité, quand bien même la chose serait publique, et même que le coupable serait séculier, à cause du privilége que leur ont accordé Martin V et Jules II [3].

XC. La troisième sorte d'irrégularité est celle qu'encourrait un clerc qui exercerait solennellement un ordre sacré qu'il n'aurait pas, d'après les canons I et II, *De clerc. non ord.*, comme, par exemple, si un clerc, qui ne serait point diacre, chantait l'Evangile avec l'étole, administrait solennellement le baptême. Mais le laïque qui remplirait de semblables fonctions, n'encourrait probablement pas, comme nous l'avons déjà dit, l'irrégularité [4]

XCI. La quatrième sorte d'irrégularité est celle qu'encourrait 1° celui qui aurait reçu les ordres d'un évêque sus-

1. Cf. lib. VII, n. 359. — 2. *Ibid.*, n. 342 et 358. — 3. *Ibid.*, n. 358, v. *Notif.* 2. — 4. Cf. *ibid*, n. 359.

pens, hérétique, schismatique ou simoniaque; et on le prouve par le chapitre *Quod quidam*, et par le chapitre *Statuimus*, I, q. I, et c. I et VIII *de Schism.*, où il est dit qu'il faudrait demander dispense pour de semblables ordinations. 2° Serait de même irrégulier celui qui, après avoir encouru l'excommunication ou la suspense, recevrait en cet état quelque ordre sacré, ou tel autre encore qui se ferait ordonner par un évêque autre que le sien, ou aurait été ordonné *per saltum*; (Avila, Navarre, Bonacina et Busembaum disent néanmoins que ce dernier ne serait suspens que par rapport à l'ordre qu'il aurait reçu *per saltum*), ou qui aurait été ordonné avant l'âge requis, ou sans lettre dimissoriale; toutes ordinations qui sont appelées *furtives* par les docteurs. Suarez, Castropalao et les docteurs de Salamanque font observer que ce sont là plutôt des suspenses qui empêchent de passer tout de suite à des ordres plus élevés, bien qu'ils ajoutent que l'on ne doit pas moins en obtenir du pape l'absolution ou la dispense. Ainsi une ordination furtive peut avoir pour effet de rendre irrégulier 1° celui qui se présenterait pour recevoir les ordres sans l'approbation de l'évêque, d'après le chap. I, *de eo qui furt.*; 2° celui qui recevrait sans dispense dans le même jour plusieurs ordres, dont l'un serait sacré, d'après les chap. II et III, *eod. tit.*; 3° celui qui, marié légitimement, recevrait un ordre sacré contre la volonté de son épouse, d'après l'extravagante *Antiquæ*, *de voto* [1]

XCII. La cinquième sorte d'irrégularité est celle qu'on encourt pour délits énormes et notoires auxquels la loi attache l'infamie, comme, par exemple, l'adultère, le rapt, l'inceste, le parjure en jugement, l'hérésie, le concubinage, la sodomie, etc., en vertu du chap. *Infamis*, 6, q. I : mais pour encourir cette irrégularité, il faut d'abord que le délit soit notoire par la publicité du fait, lorsque le délit est si évident qu'on ne peut le cacher sous aucun prétexte vraisemblable; et pour cela il faut que le délit soit connu au moins de dix personnes.

1. Cf. lib. VII, n. 361.

L'infamie de *droit* a lieu, soit par l'aveu du coupable, soit par la sentence du juge qui déclare au moins le délit; ainsi pensent Sanchez, Castropalao, et plusieurs autres encore [1] Néanmoins, cette irrégularité peut-être levée, soit par le baptême, soit par un amendement notoire qui dure au moins trois ans [2] Si ensuite l'infamie provient de la sentence du juge, ce même juge peut la lever en portant une autre sentence qui rende à l'accusé son honneur [3]

XCIII. La sixième irrégularité est celle qui naît d'un homicide ou d'une mutilation injuste. Que l'homicide soit volontaire, c'est-à-dire, voulu directement ou indirectement dans sa cause prochaine, comme par exemple, dans le poison qu'on a donné; ou qu'il soit casuel ou voulu indirectement dans sa cause éloignée, il est toujours puni de l'irrégularité, pourvu qu'il ait été prévu ou non empêché par l'effet d'une négligence grièvement coupable. Observons ici que tout ce que nous disons pour l'homicide, est censé dit également pour la mutilation [4]

XCIV Relativement à l'homicide volontaire, on doit observer que tous ceux qui sont la cause immédiate de la mort de quelqu'un encourent l'irrégularité, d'après le chap. *Si quis, de homic.*, Conc. de Trente, sess. 14, c. VII.

XCV. On demande si le meurtrier qui se repent de son crime avant que sa victime meure des coups qu'il lui a portés, est exempt de l'irrégularité. On le nie avec Sanchez et Viva, dont le sentiment est le plus vrai, quoique contredit par les docteurs de Salamanque, puisque la cause physique, une fois qu'elle a été posée quoique volontairement, agit nécessairement. Et de même, par conséquent, une fois qu'un empoisonneur a donné le poison, il n'est plus en son pouvoir d'empêcher que ce poison ne donne la mort. C'est donc avec raison que Suarez n'exempte point de l'irrégularité celui qui a commandé un meurtre, si par hasard la révocation de son ordre ne parvient point à celui qu'il a chargé de l'exécuter [5]

1. Cf. lib. VII, n. 363. — 2. Cf. *Ibid.*, n. 361. — 3. *Ibid.*, n. 364, au mot *Episcopat.* — 4. *Ibid.*, n. 365 et 366. — 5. *Ibid.*, n. 368.

XCVI. On demande, en second lieu, si l'on doit regarder comme irrégulier celui qui a été le premier à frapper mortellement sa victime, quand c'en sont d'autres qui l'ont ensuite achevée. Fagnan, Covarruvias et Hugolin affirment qu'il est irrégulier, en s'appuyant sur le canon *Significasti*, *de hom.*, où le pape d'alors répondit que celui qui portait le premier coup n'était point irrégulier, si le coup n'était que léger ; mais qu'il était irrégulier, si le coup était mortel. Mais Laymann, Bonacina, Avila, Coninch, Molina, Escobar et Henriquez, soutiennent le contraire, attendu que le chap. *Significasti* ne fait rien au cas présent, puisqu'il s'y agissait d'un meurtre dans l'acte duquel tous avaient frappé, sans qu'on sût quel était celui dont le coup avait donné la mort ; et le pape répondit en conséquence que si les premiers qui avaient frappé n'avaient frappé que légèrement, ils n'avaient point encouru l'irrégularité. Mais notre cas est bien différent, puisqu'il y est affirmé que le premier avait frappé mortellement, et que cependant la mort avait été certainement causée par d'autres. Or, comme il n'y a point de loi portée sur ce dernier cas, il s'ensuit que celui dont il est question peut être déclaré exempt de l'irrégularité. Il n'en serait pas de même, si l'on était convaincu que les seconds n'ont fait qu'accélérer la mort, et que même, sans leur coopération, le blessé aurait succombé sous les coups du premier, comme, par exemple, si ce dernier l'avait frappé grièvement à la tête, etc. ; alors nous disons qu'il y aurait effectivement irrégularité pour celui qui aurait porté le premier coup [1].

XCVII. Il y a encore irrégularité pour tous ceux qui commandent ou conseillent l'homicide, d'après le chap. *Si quis viduam*, dist. 50, can. *Significasti*, et can. *Sicut*, *de homicid.* Cependant, ces derniers n'encourent point l'irrégularité, si l'homicide a été l'effet d'une autre cause. Ainsi pensent Sanchez , Viva [2] Si l'on doutait que l'ordre ou le conseil aient été cause efficace de l'homicide, plusieurs docteurs, tels que

1. Cf. lib. VII, n. 369. — 2. *Ibid.*, n. 370.

Sanchez, Navarre, les théologiens de Salamanque, etc., ne les exemptent point pour cela de l'irrégularité, se fondant et sur ce que cet ordre ou ce conseil est présumé en avoir été cause, tant que le contraire n'est point prouvé, et sur ce qui est dit dans le canon *Ad audientiam*, qué, dans le doute en fait d'homicide, on doit suivre le parti le plus sûr, afin que si le meurtrier vient à être connu, on évite le scandale et l'inconvenance; ce qui doit s'entendre également de celui qui commande ou conseille l'homicide. Mais Diana, Sporer et Tamburino les exemptent de l'irrégularité, parce que les lois ne font mention que de ceux qui, par leur ordre ou leur conseil, sont certainement la cause de l'homicide, et non de ceux sur lesquels il y a seulement doute en ce point. Il ne semble donc pas que cette opinion puisse être appelée improbable [1]

XCVIII. Si le conseil avait été révoqué avant l'exécution, Navarre et Bonacina avec Azor prétendent que celui qui l'aurait donné n'en serait pas moins irrégulier, parce que, bien que révoqué, ce conseil aurait conservé son influence. Mais le contraire est soutenu par Suarez (qui appelle commun ce sentiment), et par Silvestre, Filliucius, P Navarre, Avila, Salas, parce que, pour que le conseiller n'encoure point l'irrégularité, il suffit que, de même que par son conseil il a concouru moralement à l'homicide, de même aussi, en révoquant ce même conseil, il annule l'influence morale qu'il avait pu produire; et alors, ajoutent ces docteurs, si l'homicide a lieu, il doit plutôt être imputé à la malice de l'exécuteur qu'à celle du conseiller, pourvu toutefois que la révocation d'un tel conseil ait été intimée au meurtrier avant l'exécution de son crime, et, de plus, pourvu qu'en donnant ce conseil, on n'ait point fait part à l'exécuteur des motifs qu'on avait de le donner, et des moyens de le mettre à exécution, parce qu'il est plus probable que, dans ce dernier cas, on encourrait l'irrégularité. Cependant, nonobstant cette dernière limitation, je ne regarde pas comme improbable le sen-

1. Cf. lib. VII, n. 371.

timent contraire de Suarez, selon ce qui a été dit au chap. x, n. 48 [1].

XCIX. Il y a de plus irrégularité pour tous ceux qui prêtent leur coopération afin que le meurtre s'accomplisse avec plus de promptitude, ou avec plus d'audace, ou bien avec plus de sécurité ; c'est pourquoi sont irréguliers : 1° ceux qui pressent celui qui médite un homicide d'exécuter son projet, parce qu'il est certain qu'ils sont directement la cause du meurtre, s'il est alors exécuté [2] ; 2° tous ceux qui s'encouragent à le commettre, quand même il n'y en aurait qu'un d'entre eux à le commettre effectivement ; 3° tous ceux qui combattent dans une guerre injuste, s'il y a des morts, quand même on serait certain de n'avoir blessé personne, et que même on n'aurait pas tiré un seul coup de fusil ; 4° ceux qui donnent des armes ou de l'argent pour l'exécution d'un homicide ou pour une guerre injuste ; 5° les accusateurs, les témoins et les juges injustes ; 6° ceux qui encouragent le meurtrier par leurs discours ou leur présence [3]

C. On demande, en premier lieu, si celui qui ratifie un homicide commis en sa faveur est irrégulier. Nous répondons que non, d'accord avec le sentiment commun qui est aussi le plus vraisemblable, et qu'ont suivi Suarez, Bonacina, Escobar, Avila, et les théologiens de Salamanque, etc., contrairement à Navarre, etc., parce qu'il n'est fait mention dans aucune loi d'une semblable irrégularité. Il est vrai que la ratification d'un homicide équivaut à l'ordre de le commettre pour ce qui est de la coulpe, mais non pour ce qui est du genre de peine à subir, si cette peine n'est point indiquée dans la loi, comme il en est de l'excommunication portée contre ceux qui ratifient les actes de violence commis contre un clerc.

CI. On demande, en second lieu, si celui qui, pouvant empêcher un homicide, ne le fait point, quoiqu'il puisse et doive le faire, est irrégulier Il est certain que s'il n'est obligé de le faire que par charité, il n'encourt point l'irrégularité,

1. Cf. lib. VII, n. 373. — 2. *Ibid.*, n. 372. — 3. N. 375.

quand même il agirait en cela par un motif de haine ; ainsi pensent communément Sayro, Bonacina, etc. Ce qui fait matière de doute, c'est le cas où il serait tenu de l'empêcher par devoir de justice, comme en vertu d'une convention, ou des devoirs de son emploi, par exemple, un médecin qui serait payé pour traiter un malade, ou un avocat qui se serait engagé à défendre un accusé, un garde de grande route, etc. Beaucoup de docteurs, comme Roncaglia, Hurtado, Vasquez, Turrecremada, Diana, etc., prétendent qu'il n'encourt point l'irrégularité, parce que son influence est purement négative relativement à l'homicide commis. D'autres ensuite, qui ont pour eux le plus grand nombre, tels que Navarre, Suarez, Castropalao, Bonacina, Escobar, etc., et les théologiens de Salamanque, etc., soutiennent le contraire ; parce que celui qui, pouvant prévenir un homicide et y étant obligé en justice, ne le fait pas, semble être un vrai meurtrier, sinon matériellement, du moins au point de vue moral. Malgré tout cela, le premier sentiment reste probable, en vertu de ce principe général, que tous les sacrés canons ne déclarent réellement irréguliers que les exécuteurs d'un homicide, ceux qui le commandent ou le conseillent, et ceux qui y concourent positivement. En outre, Tournely et Escobar exemptent de l'irrégularité le père qui, par sa négligence, a laissé mourir son enfant dans son berceau, et ils se fondent pour le dire sur le ch. *Quæritur*, *de pœna et rem.*, où ne sont déclarés irréguliers que les pères qui négligent exprès d'empêcher leurs enfants d'être étouffés dans leur berceau ; car voici les propres expressions du texte : « *Studiose negligentibus* [1]. »

CII. Quant à l'homicide *casuel*, il y a irrégularité pour celui qui, prévoyant que telle action peut causer la mort de quelqu'un, néglige coupablement d'obvier à ce malheur. Tel est l'avis commun des docteurs, fondés sur la Clémentine *Si furiosus*, *de homic.* Nous disons *coupablement*, parce que cette irrégularité étant établie pour cause de délit, suppose qu'il y

1. Cf. lib. VII, n· 376.

a eu péché mortel, comme le disent d'un commun accord Suarez, Bonacina, Tournely, Concina [1]

CIII. Celui ensuite qui ferait quelque action licite, en apportant des soins suffisants pour qu'il ne survienne pas d'homicide, n'encourrait point l'irrégularité, quand même il en résulterait la mort de quelqu'un, comme le disent généralement les docteurs avec saint Thomas [2], et comme il paraît par le canon *Joannes*, par le canon *Dilectus*, et par le ch. dern. *de Homic.* Mais il encourrait l'irrégularité, s'il n'avait pas apporté des soins suffisants, comme on peut l'inférer du ch. *Si presbyterum*, et du ch. *Ad audientiam*, *de homic.* Nous appelons *suffisants* les soins que tout homme prudent apporte ordinairement selon le degré d'importance de la chose. Observons en outre que la négligence doit être mortellement coupable, comme le pensent généralement les docteurs, et comme on le prouve par le chap. *Quæritur, de pœn. et rem.*, et par le chap. fin. *de Homic.* Voyez ce qui a été dit au n. 81 [3] On regarde en conséquence comme exempts de l'irrégularité : 1° le maître qui frappe son élève avec modération, et le père qui corrige son fils, si la mort résultait par hasard de semblables corrections. Ils seraient au contraire irréguliers, si la correction exercée par eux avait excédé les bornes, comme le portent le ch. *Presbyt.*, et le chap. fin. *de Homic.* 2° Celui qui, montant un cheval indompté, écraserait par accident un enfant, d'après le chapitre *Dilectus*, *de Homic.* 3° Celui qui tenant un animal féroce bien gardé, n'aurait pu l'empêcher de s'échapper, et de tuer quelqu'un dans sa fuite ; mais il n'en serait pas de même, s'il le tenait dans un chemin, et qu'il le laissât s'échapper par sa négligence. Tel est le sentiment des théologiens de Salamanque avec d'autres. 4° Celui qui, pendant qu'il s'occuperait à la réparation de son toit, laisserait tomber une planche ou une pierre, après avoir averti les passants de prendre garde. C'est encore ce que pensent les théologiens de Salamanque, etc. 5° Celui qui, sans mauvaise intention,

1. Cf. lib VII, n. 377. — 2. 2-2, q. 64, a. 8, ad 4. — Cf. lib. VII, n. 383.

aurait donné à un malade quelque mets ou quelque boisson qui lui aurait causé la mort, ou qui, en le changeant de lit ou de place, l'aurait étouffé par hasard. Ainsi pense généralement tout le monde. 6° Le prêtre qui commanderait l'amputation d'un membre déjà prescrite par le médecin, pourvu toutefois qu'il ne le coupât pas lui-même, selon Cabassut. Concina excuse même celui qui aiderait un chirurgien à faire l'amputation de quelque membre : de plus, Navarre et Covarruvias (dont les théologiens de Salamanque jugent l'opinion probable) prétendent que ce prêtre n'encourrait point l'irrégularité, quand même il aurait la pensée intime que le malade en mourrait bientôt après ; parce que, quoiqu'il commît en cela un péché mortel, l'action qu'il ferait n'aurait pas extérieurement le caractère d'une grave injustice Pour moi, j'ajoute toutefois pour condition, qu'ils apportent tous les soins possibles pour empêcher que la mort ne s'ensuive [1]. 7° Le médecin, si par hasard son malade mourait par suite du remède qu'il lui aurait donné, comme on peut l'inférer du chapitre *Ad aures*, *de ætate et qualit. ord.* Il en serait de même pour un clerc ou un moine, pourvu 1° qu'il soit habile, ou qu'il agisse de bonne foi en donnant au malade quelque remède pour le guérir ou le soulager ; 2° que si c'est un clerc, il ne fasse ni incision ni adustion, comme le chapitre *Sententiam*, *de Cler. vel non*, en donne l'avertissement ; et si, malgré toute l'habileté de l'opération, le malade venait à mourir emporté par la violence du mal ou par toute autre cause, Castropalao et les théologiens de Salamanque, avec d'autres encore, l'exempteraient toujours de l'irrégularité. Et même Castropalao, Tournely et les théologiens de Salamanque avec beaucoup d'autres disent communément que, faute d'autre opérateur habile, le clerc ou le moine pourrait alors, sans péché et sans encourir l'irrégularité, faire l'opération et appliquer la pierre infernale. De plus, quand même ce clerc serait bénéficier, il ne contracterait point d'irrégularité en fai-

1. Cf. lib. VII, n. 382, v. 4.

sant de telles opérations, même sans nécessité, suivant le sentiment le plus vraisemblable qu'ont adopté Tournely, Pontas, Giballino, Bonacina, et Molina, (contrairement à Navarre et au Panormitain (*a*), attendu que dans le chapitre *Sententiam*, il n'est fait mention que des clercs *in sacris*.

CIV Si quelqu'un faisait une action illicite, mais sans danger pour la vie, supposé qu'on use de précautions suffisantes, il n'encourrait point l'irrégularité, quand même il pècherait d'un autre côté, comme par exemple, si quelqu'un en portait un autre à voler sans péril, et que ce dernier, par un simple effet du hasard, vînt à être tué, il n'encourrait point, dis-je, l'irrégularité, parce qu'il ne serait point alors la cause de l'homicide : ni directement, puisqu'il ne l'aurait point voulu ; ni indirectement, puisqu'il ne l'aurait pu prévoir. Tel est le sentiment commun des docteurs [1], malgré l'opinion contraire de Palaus et de Gabriel, qui citent saint Thomas, q. 64, art. 8 (2-2), mais à tort, puisque le saint n'a entendu parler que de celui qui fait quelque chose qui expose à commettre un homicide, comme on le voit par ses réponses *ad* 1, et *ad* 2. Et les canons *Clerico jaciente* et *Res vero*, dist. 50, doivent s'entendre de l'homicide casuel, mais directement ou indirectement voulu, comme on le prouve par la *Clément.*, *de Homic.* [2]

CV La plus grande difficulté concerne le cas où quelqu'un ferait une œuvre illicite et périlleuse en même temps: si la mort s'ensuivait effectivement, serait-il irrégulier? Il y a sur ce point deux opinions probables : la première est pour l'affirmative, et a pour défenseurs Suarez, Navarre, Molina, Concina, Avila, etc., qui allèguent à leur appui le chapitre *Tua nos*, *de homic.*, où un moine habile est déclaré irrégulier pour avoir percé un apostume à une dame, qui, l'ayant ensuite négligé, en était morte. Mais l'autre opinion, qu'ont soutenue Castropalao, Tournely, Laymann, Sporer, Tamburrino, Elbel, Bonacina, les théologiens de Salamanque, etc., dit avec plus

1. Cf. lib. VII, n. 384. — 2. N. 386.

a) Tudeschi.

(*L'éditeur.*)

de probabilité que si l'œuvre est tellement périlleuse (comme de mettre le feu à une bombe), que la mort doive ordinairement s'ensuivre, alors il y a irrégularité, parce que, quelques soins qu'on apporte pour empêcher que personne ne soit tué, on ne peut faire que cette œuvre très-dangereuse cesse d'être telle. Il en est de même pour ceux qui combattent dans une guerre, ou qui engagent les autres à s'exposer témérairement au danger de perdre la vie. Il en serait autrement, si l'œuvre n'était que rarement suivie de la mort, et si on apportait tous les soins suffisants pour en éloigner le danger ; car alors l'homicide n'est point volontaire, ni en lui-même, ni dans sa cause. Quant au texte *Tua nos*, on répond que le moine n'encourut l'irrégularité que parce qu'il se servit d'un instrument tranchant, ce qui est défendu par le chapitre *Sententiam*. C'est encore en pure perte qu'on nous oppose le chapitre *Continebatur, de Homic.*, déclarant irrégulier un diacre qui, parce qu'il portait une faulx sous son habit, fut cause de la mort de quelqu'un qui voulait l'embrasser ; parce que ce diacre ne fut jugé irrégulier dans le for extérieur, que comme n'ayant pas apporté tous les soins possibles à prévenir cet accident ; aussi Suarez et Bonacina ne se gênent pas de dire que si réellement il n'avait eu la prévision d'aucun danger, il n'était point obligé en conscience de se regarder comme irrégulier [1]

CVI. On n'encourt point l'irrégularité, si l'on tue son injuste agresseur en se défendant soi-même, pourvu que la défense soit modérée, conformément au ch. *Significasti*, § *fin. de homicid.*, et à la Clémentine *Si furiosus*, *eod. tit.*, où il est dit : « Et nous pensons la même chose (c'est-à-dire qu'il n'encourt point l'irrégularité) de celui qui, ne pouvant éviter autrement la mort, tue ou mutile son agresseur [2]; quoique le concile de Trente, sess. 14, ch. VII, semble s'opposer à cela, puisqu'il exige la dispense pour un meurtre casuel, que l'on a commis même en se défendant. Mais il est certain, selon Roncaglia, les théologiens de Salamanque, etc., d'après un décret de la

1. Cf. lib. VII, n. 387. — 2. Et idem de illo censemus, qui mortem aliter evitare non valens, suum occidit vel mutilat invasorem.

sacrée congrégation, que le concile n'a voulu parler que des cas où quelqu'un ne se bornerait point à sa propre défense, comme le déclare la Clémentine déjà citée. En outre, Suarez, Roncaglia, Barbosa, Lessius, Bonacina, Filliucius, exemptent même de l'irrégularité celui qui tue l'injuste agresseur d'un innocent; car, pour encourir l'irrégularité pour homicide, il faut qu'il y ait péché mortel, comme le prouve le ch. *Ex litteris*, *de homic.* Ensuite Roncaglia, Suarez, les théologiens de Salamanque, disent avec probabilité qu'on encourrait l'irrégularité, si, après avoir provoqué par des injures ou par des coups quelqu'un dont on prévoirait qu'il rendrait attaque pour attaque, on en venait à le tuer en se défendant contre lui à son tour, parce qu'on aurait fait alors une action qui devait mettre prochainement la vie en péril. Il en serait de même pour un adultère qui irait dans la maison de sa concubine, tout en prévoyant qu'il y serait attaqué par le mari, si pour se défendre il le tuait au moment où celui-ci se jetterait sur lui; ou bien si le mari tuait sa femme, et que l'adultère eût prévu ce malheur [1].

CVII. On demande en premier lieu si celui qui en tue un autre pour défendre sa liberté, sa réputation, sa pudeur ou ses biens temporels, est irrégulier. Il y a là-dessus deux sentiments. Le premier est affirmatif, et il est soutenu par Laymann, Tournely, Sporer, Navarre, Armilla, Fagnan, etc. On croit en trouver la preuve dans le chap. *Suscepimus*, *de homic.*, où fut déclaré irrégulier un certain moine pour avoir tué deux voleurs, et aussi pour avoir manqué de douceur en ce point. L'autre sentiment néanmoins, qui est négatif, est plus communément admis et plus probable, et il a pour défenseurs Suarez (qui l'appelle commun), Lessius, Castropalao, Filliucius, Bonacina, Holzmann, Elbel, Roncaglia, Barbosa, les théologiens de Salamanque, etc. Et on le prouve par le chap. *Quia te*, dist. 50, où un certain moine, qui avait été fait prisonnier par des Sarrasins, en ayant tué plusieurs pour défen-

1. Cf. lib. VII, n. 388.

dre sa liberté, fut déclaré exempt de l'irrégularité par Urbain II. En outre, Boverius, sur l'année 1571, au n. 6, et Raynaud, rapportent qu'un capucin appelé le père Anselme de Piétramellara, se voyant attaqué par des Turcs, en tua sept pour se défendre, et fut ensuite déclaré exempt d'irrégularité par saint Pie V On cite encore à l'appui de ce sentiment le chap. *Interfecisti*, qui exempte de l'irrégularité celui qui en tue un autre pour défendre *se et sua*, c'est-à-dire lui-même et ses biens. Or la conjonction *et* est employée ici pour *vel*, puisqu'on ne pourrait défendre sa propre personne, sans défendre en même temps ses biens, et ce serait inutilement que le pape aurait ajouté *sua*, si l'exemption de l'irrégularité était attachée seulement à la défense de sa propre vie. C'est ce qui est rendu encore plus évident par le chap. *Dilecto*, *de sent. exc.*, *in* 6, où le pape déclara qu'il était permis à un certain doyen de défendre ses biens contre la violence d'un potentat, soit avec les forces temporelles (qui sont les armes), soit encore avec les armes spirituelles, en donnant pour raison que toutes les lois permettent de repousser la force par la force, et de se défendre [1]; ce qui fait que le pape pensait que la même raison qui permet de défendre sa propre personne, permet également de défendre ses propres biens. Par conséquent, de même qu'en défendant sa vie on n'encourt point l'irrégularité, on ne l'encourt point non plus en défendant ses biens, pourvu toutefois que l'on n'aille pas trop loin, et que les biens en vaillent la peine (voyez le chap. VIII, n. 13 et 14). Et certes c'est bien avec raison, car cette irrégularité ne pourrait être contractée pour délit, puisqu'il n'y a point de péché à défendre ses biens contre un injuste agresseur, comme nous l'avons prouvé au chap. VIII, déjà cité, aux n. 13 et 14; ni pour défaut, puisque l'irrégularité pour défaut ne peut être encourue que par les ministres publics de la justice, par les soldats dans une guerre offensive, et par les clercs qui exercent la médecine avec emploi du fer ou du feu, comme nous l'avons

1. Vim vi repellere et defensare.

dit. Quant à ce qui est du chap. objecté *Suscepimus*, on répond que le moine en question ne s'était point borné à une juste défense, puisque, après avoir arraché des mains des voleurs ce qu'ils lui avaient volé, il voulut encore les emmener chargés de liens à l'abbaye, au lieu de les laisser aller après avoir repris son bien. De plus, la Glose ajoute que le moine les avait tués sans nécessité, puisqu'il pouvait prendre la fuite avant que ceux-ci eussent brisé leurs liens, et que son bien était en sûreté.

CVIII. On demande, en second lieu, si l'on doit regarder comme casuel l'homicide commis dans une rixe. Diana et les théologiens de Salamanque, avec Machado, Henriquez, Rodriguez, etc., le regardent comme tel, parce que l'homicide volontaire est principalement celui qui est commis avec intention et de guet-à-pens, *per indusirtam et insidias*, comme le déclare le concile de Trente, sess. XIV, chap. VII. Mais Suarez, Navarre, Holzmann, Sporer, Tamburrino et Diana, avec Hurtado, soutiennent le contraire, puisque le concile de Trente, après les paroles que nous venons de citer, ajoute : « Que celui qui a commis un homicide par sa propre volonté, ne puisse jamais être promu aux ordres [1]. » Or celui qui tue dans une rixe, commet cette action par sa propre volonté et de son plein gré (quoique emporté par un mouvement subit de colère), et commet un homicide qu'il a l'intention de commettre. Voici de quelle manière la Glose explique ces mots *per industriam et insidias*, dans le chap. I. *de homi.* (d'où le concile de Trente les a transportés dans son chap. VII, déjà cité : « Par industrie, c'est-à-dire autrement que par hasard [2]. » Et le concile lui-même a déclaré la même chose, puisque, après avoir emprunté ces expressions au chap. I, *de homic.*, il en explique la signification en ajoutant « par sa volonté et à dessein, [3] » en distinguant ainsi cette action de l'homicide casuel dont il parle ensuite dans la seconde partie.

CIX. On encourt l'irrégularité même pour s'être rendu cou-

1. Qui sua voluntate homicidium perpetravit, nullo tempore promoveri possit. — 2. Per industriam, id est non casu. — 3. Sua voluntate et proposito.

pable de mutilation, d'après le chap. *Significasti*, *de homic.*, et la Clémentine *Furiosus*, *eod. tit.* Mais on élève ici des doutes sur ce que l'on doit entendre par mutilation de membres. Bonacina, Castropalao, Concina, Habert, Tournely, Cabassut, Navarre, Avila et les théologiens de Salamanque, avec beaucoup d'autres, disent en grand concert et avec abondance de probabilité que par membre on entend cette partie du corps qui a son office propre, distinct des autres, comme l'œil pour voir, la main pour agir, le pied pour marcher, la langue pour parler ; d'où il résulte que toutes les autres parties, qui ne servent que d'ornement au corps, ne doivent point être regardées comme membres, comme, par exemple, les dents, les ongles, les cheveux, les oreilles (puisqu'on entend tout de même, quoiqu'elles soient coupées), et le nez, et les doigts, quels qu'ils soient; ainsi pensent Bonacina, Castropalao, Tournely, les théologiens de Salamanque, etc. Et si dans le chap. *Qui partem*, *dist.* 55, on déclare irrégulier celui qui s'est coupé un doigt, ç'a été pour le punir de la violence exercée par lui contre son propre corps, comme le pensent Tournely, Bonacina, Castropalao, les docteurs de Salamanque, etc., avec beaucoup d'autres, et comme le témoigne le texte même [1]

CX. On demande, en premier lieu, « an sit irregularis qui alteri abscindit testiculos, aut aliam corporis partem? » Bonacina, Aversa et Cornejo le nient, parce que ce ne sont point des membres, mais des parties de membres ; mais Roncaglia, Castropalao et les théologiens de Salamanque l'affirment avec Diana, et leur sentiment est plus probable, « quia testiculi jam propriam operationem habent, nempe elaborare semen aptum ad generandum (modo hæc abscissio sit injusta), secus vero si tantum unum abscindat, quia uterque ad eamdem operationem concurrit. » Mais celui qui priverait une dame d'une mamelle serait irrégulier, parce que l'office de l'une est indépendant de celui de l'autre. Le même enseignement est donné

1. Cf. lib. VII, n. 365 et 415.

par Suarez, et les autres, après Viva, comme s'appliquant à celui qui en priverait un autre de la moitié d'une ses mains. Tournely cependant prétend le contraire, parce que, dans le chap. II *de Cler. ægrot.*, une personne qui a perdu deux doigts et une moitié de main n'est pas dite mutilée, mais débilitée, et qu'on dit communément que celui qui débiliterait un membre à quelqu'un, au point de le rendre inhabile à son métier, ne deviendrait pas pour cela irrégulier : ainsi pensaient Navarre, Giballino, Suarez, Avila, les théologiens de Salamanque, etc. Et même Castropalao, Navarre et Covarruvias disent de plus qu'il n'encourrait point l'irrégularité, quand même le membre affaibli resterait privé de vie. Mais Suarez, Cabassut, repoussent cette conclusion, et non sans une grande apparence de raison, parce que, bien qu'un membre ainsi maltraité ne soit point, si on le veut, mutilé matériellement, il n'en est pas moins par le fait mutilé formellement, puisqu'il n'est plus animé. A l'encontre, les docteurs de Salamanque prétendent que celui qui couperait un membre déjà sans vie, n'encourrait point l'irrégularité. Il en serait de même pour celui qui aveuglerait quelqu'un sans lui détacher les yeux de leurs orbites, parce qu'il n'y aurait point alors de mutilation, suivant Busembaum, Diana et Mégala. Pour ce qui est de ces irrégularités encourues par mutilation, l'évêque peut accorder la dispense lorsqu'elles sont secrètes ; car cette faculté ne lui est interdite que par rapport à l'homicide volontaire. Tel était le sentiment de Suarez, de Bonacina, etc.

CXI. Pour ce qui est de la dispense de ces irrégularités, voyez le chap. suivant *des Priviléges*, depuis le n. 51 jusqu'à 106 [1].

§ V

Des irrégularités pour défaut.

112. I. Pour défaut de l'esprit. — 113. Des lunatiques et des possédés. — 114. Des ignorants. — 115. Des néophytes. — 116. II. Pour défauts du corps, et 1° des aveugles. — 117. 2° Des sourds. — 118. 3° Des muets.

1. Cf. lib. VII, n. 380 et 381.

— 119. 4° Des boiteux. — 120. 5° Des manchots. — 121. 6° Des fiévreux. — 122. Des difformes. — 123. Des lépreux. — 124. Des monstrueux. — 125. Des eunuques. — 126 à 128. III. Pour défaut de naissance. — 129. De ceux qui ont été exposés. — 130. IV Pour défaut d'âge. — 131. V. Pour défaut de sacrement, c'est-à-dire pour cause de bigamie. De la bigamie réelle. — 132. De la bigamie interprétative. — 133. Celui qui contracte avec une femme qui a été violée. — 134. Celui dont le mariage est invalide. — 135. Si un mari continue de vivre maritalement avec sa femme devenue adultère. — 136. Celui qui contracte deux mariages. — 137. Si le mari accuse sa femme, et lui rend cependant le devoir, etc. — 138. De la bigamie similitudinaire. — 139. Comment se lève l'irrégularité née de la bigamie ? — 140. VI. De l'irrégularité pour cause d'infamie. VII. De l'irrégularité pour défaut de liberté. Des esclaves. — 141. Des gens mariés. — 142. Si l'époux peut se faire religieux sans que l'épouse se fasse aussi religieuse. — 143. Des gens de palais, des militaires, etc. — 144. VIII. De l'irrégularité pour défaut de douceur, en ce qui concerne la guerre. — 145 et 146. En ce qui concerne les tribunaux. — 147. Des dispenses. – 148 et 149. Des pouvoirs de la sacrée Pénitencerie.

CXII. La première irrégularité est celle qui a pour cause les défauts de l'esprit, et c'est ainsi que sont irréguliers tous les insensés, les frénétiques, les épileptiques, ou lunatiques, et les possédés. Pour ce qui est des insensés (et la même observation doit s'appliquer aux autres), il faut distinguer : ou ce défaut ne date que depuis l'ordination, et alors celui qui en est atteint pourra servir l'Eglise dans les ordres qu'il aura reçus auparavant, si l'ordinaire le juge expédient, quand une fois il se trouvera parfaitement guéri, après une longue épreuve de plusieurs années ; ainsi pensaient Suarez, Navarre, Silvius, saint Antonin, Bonacina, et d'autres encore en très-grand nombre ; mais s'il n'a pas encore reçu les ordres, il ne pourra jamais les recevoir, comme il est dit dans le chap. *Maritum*, dist. 33, si l'origine de son mal dépend d'une cause permanente, telle que serait une lésion d'organes, parce que ces infortunés retombent facilement dans leur folie. Il n'en serait pas de même si ce défaut provenait de quelque cause accidentelle, comme d'une fièvre, d'une blessure, ou de quelque passion passagère. Tel était encore le sentiment de Suarez, de Bonacina, de Roncaglia [1], etc.

1. Cf. lib. VII, n. 398.

CXIII. La même règle a lieu pour les lunatiques et les obsédés : si leur maladie est antérieure à l'ordination, ils sont irréguliers pour toujours, en vertu du canon *Communiter*, dist. 33. Cabassut observe que si cette maladie datait de l'enfance,et qu'ensuite l'enfant vînt à s'en guérir parfaitement,une fois parvenu à l'âge de puberté, il pourrait recevoir les ordres, parce qu'Hippocrate affirme que c'est à cet âge que les jeunes gens ont coutume de se guérir ; mais si ce même sujet retombait dans son mal, une fois entré dans l'âge de puberté, et surtout après l'âge de vingt-cinq ans, il serait difficile de pouvoir espérer sa guérison. Du reste, il résulte du chapitre cité *Communiter*, que si le sujet en question se trouve pendant une année entière délivré de son mal ou de la possession de l'esprit malin, on pourra, au jugement de l'évêque, l'admettre à l'administration des ordres qu'il aura auparavant reçus. Et même les docteurs, comme Suarez, Navarre, Laymann, saint Antonin, etc., disent communément que si le mal ne se faisait sentir que rarement (c'est-à-dire une fois par mois), sans toutefois que le malade se roulât par terre, qu'il écumât dans ses accès, alors il pourrait célébrer en particulier, en se faisant assister par un prêtre à jeun [1]

CXIV. Sont de même irréguliers les ignorants qui n'ont pas les connaissances nécessaires pour les ordres. Pour recevoir la première tonsure, on doit au moins savoir lire et écrire [2] Pour recevoir les ordres mineurs [3], on doit savoir la langue latine. Pour le sous-diaconat et le diaconat, outre la connaissance des lettres humaines, aussi tout ce qui est nécessaire pour exercer de tels ordres [4] Enfin, pour recevoir la prêtrise, on doit savoir ce qu'il est nécessaire d'enseigner au peuple dans l'ordre du salut, ainsi que la manière d'administrer les sacrements [5] Toutefois, pour ce qui est des réguliers adonnés à la vie contemplative, il suffit qu'ils aient appris la grammaire, sans quoi ils encourraient l'irrégularité de droit divin, *de jure divino*, tellement que le pape

1. Cf. lib. VII, n. 399. — 2. Conc. de Trente, sess. XXIII, c. IV. — 3. *Ibid.*, c. II. — 4. Concile de Trente, sess. XXIII, c. XIII. — 5. *Ibid.* c. XIV et XXV.

lui-même ne pourrait leur en accorder dispense [1] Voyez l'*Examen des ordinands* [2]

CXV Sont encore irréguliers pour défaut de l'esprit les néophytes, c'est-à-dire, ceux qui déjà parvenus à l'âge adulte, n'ont que récemment reçu le baptême. Mais si, au bout de quelque temps, l'Ordinaire les juge capables de recevoir les ordres sacrés, ils pourront être admis à les recevoir. Ainsi pensaient Suarez [3], Sanchez [4], Bonacina [5] Mais Tolet estime que, passé l'âge de dix ans, ils ne sont plus irréguliers [6].

CXVI. La deuxième irrégularité vient des *défauts du corps*. Or, on encourt cette irrégularité pour deux causes différentes, savoir, ou parce qu'elle empêche d'exercer convenablement les ordres, ou parce qu'elle scandalise ou qu'elle offense notablement les fidèles : tel est le sentiment commun des docteurs à la suite de saint Thomas [7] Ainsi, pour la première raison, sont irréguliers 1° ceux qui sont tout à fait aveugles (*cap. ult., dist.* 55). Cependant il y a ici plusieurs observations à faire. 1° Si l'aveugle est déjà prêtre, et qu'on soit certain qu'il ne pourra commettre d'erreur, en ce cas il pourra célébrer après avoir obtenu à cet effet une dispense du pape, comme en effet la sacrée congrégation du concile accorda, le 22 août 1725, une pareille dispense à un curé de Florence, à condition qu'il se ferait assister en célébrant par un autre prêtre[8] 2° Celui qui ne peut voir de l'œil gauche est irrégulier, comme l'enseignent généralement les docteurs. Néanmoins, quelques-uns en exceptent le cas où l'œil droit suffirait pour lire le canon, et vont même jusqu'à dire qu'on peut remédier à cet inconvénient en approchant le missel du milieu : ainsi pensaient Laymann, Diana, Lacroix et beaucoup d'autres encore ; et Suarez appelait ce sentiment probable en pratique. 3° Celui qui perd presque la vue est irrégulier pour recevoir les ordres ; mais il peut obtenir dispense pour exercer les ordres

1. Cf. lib. VII, n. 791. — 2. *Exam des ord.*, n. 35 et 36. — 3. Disp. 43, sect. 3, n. 6-7. — 4. *Dec.*, lib. II, c. 28, n. 2. — 5. *Thes. decis. S. C.*, t. I, p. 97. — 6. Cf. lib. VII, n. 402. — 7. *Suppl.*, q. 39, a. 7. — 8. Lib. VII, n. 390. V. LAMBERTINI, *Not.* 14, n. 5.

qu'il a déjà reçus, de manière qu'il puisse dire la messe de la sainte Vierge dans les jours de fête, et dans les féries celle des morts [1] Le cardinal Lambertini, dans le passage que nous avons cité, ajoute qu'on ne peut accorder de dispense à celui qui est entièrement aveugle, pas même pour recevoir la première tonsure, afin qu'il puisse être admis à posséder un bénéfice. 4° Enfin, l'on doit observer que tous ceux qui ont la vue faible, et peuvent se servir de lunettes, ou qui sont louches, ne sont point irréguliers, suivant le sentiment commun des docteurs.

CXVII. 2° Il y a irrégularité pour le *sourd* qui est entièrement privé de l'ouïe. Ainsi pensent communément les docteurs, comme le porte aussi le septième des canons dits des Apôtres, à cause de l'inconvenance qu'il y aurait pour le prêtre à ne pouvoir pas entendre la voix de son ministre. Cependant Henriquez, Præpos. et Gobat nient cette inconvenance, puisqu'un sourd peut comprendre par d'autres signes ce que lui dit le ministre; mais ils ont contre eux l'opinion la plus communément admise. Toutefois Bonacina, Tamburino, Concina, Castropalao, Navarre et les théologiens de Salamanque, avec d'autres encore, admettent que si la surdité survenait à quelqu'un qui serait déjà prêtre, on tolérerait facilement en lui ce défaut, comme celui de la vue en celui qui la perd peu à peu. Pour celui ensuite qui ne serait pas tout à fait sourd, nous disons qu'il est exempt d'irrégularité [2]

CXVIII. 3° Il y a irrégularité pour le *muet*, soit qu'il ne puisse prononcer aucune parole, soit qu'il ne puisse prononcer que des paroles entrecoupées ; tel était le sentiment de Tournely et d'Holzmann. Les théologiens de Salamanque ajoutent à cela qu'il en serait encore de même, s'il ne pouvait s'exprimer sans une grande difficulté. Holzmann condamne de plus comme soumis à l'irrégularité celui qui parlerait avec trop de précipitation. Quant à ceux qui balbutient et qui n'ont plus

1. Cf. lib. VII, n. 399. V LAMBERT, not. 14, n. 5. — 2. Cf. lib. VII, n. 405.

de dents, ils ne sont point irréguliers, pourvu que ces défauts ne les exposent point à la dérision; ainsi pensaient Navarre, Tamburino, Coninch, Præpos. [1], etc.

CXIX. 4° Il y a irrégularité pour le *boiteux* qui est privé de l'usage de ses jambes, ou qui ne peut monter à l'autel sans se servir d'un bâton, d'après le can. *Nullus episcopus*, 54, *de consec.*, dist. 1, c'est-à-dire, comme l'explique la Glose, et comme l'entendent aussi les autres docteurs, s'il ne peut se tenir à l'autel sans soutien. Du reste, il n'y a point irrégularité pour celui qui n'a pas besoin de soutien, can. *Si quis*, 10, dist. 55, ni pour celui qui a les jambes tordues, parce que ce défaut peut être caché par la soutane; ainsi pensaient Tournely, Lacroix, les docteurs de Salamanque, etc. Laymann excepte toutefois le cas où il serait par trop difforme. Enfin, celui qui se sert d'une jambe de bois, s'il est déjà prêtre, peut très-bien célébrer, l'inconvenance qu'il y aurait en cela pouvant être levée au jugement de l'Ordinaire : ainsi pensaient Tamburino, Silvestre, Rosella, Mario et Giballino [2]

CXX. 5° Il y a encore irrégularité pour le *manchot*, quand même il ne lui manquerait que le pouce, d'après le chap. dernier *de corp. vitiat.* Il en serait de même, selon Busembaum, Renzi, Tamburino, Filliucius, Bonacina, Suarez, s'il lui manquait l'index ou une partie du pouce (mais non s'il ne lui manquait que les ongles), d'après le ch. *Thomas*, *de corp. vit.*, ou bien s'il avait ces doigts tellement débilités qu'il ne pût s'en servir pour élever ou partager l'hostie, comme le porte encore le même chap. *Thomas*. Si ensuite il lui manquait l'index et qu'il fût déjà ordonné, il pourrait se servir du doigt qui vient après; comme aussi, dans la nécessité, il pourrait de la même manière administrer le sacrement de l'eucharistie. Mais s'il était privé des trois derniers doigts (et non pas seulement de deux), il serait alors irrégulier au jugement d'Anaclet, d'Holzmann, de Cajetan, de Navarre, de Tournely, et de Pontas. Néanmoins Tournely observe qu'il pourrait obtenir dispense, s'il ne lui manquait que l'index [3]

1. Cf. lib. VII, n. 406. — 2. *Ibid.*, n. 407. — 3. *Ibid.* n. 244.

CXXI. 6° Il y a de même irrégularité pour celui qui serait sujet à une fièvre continue (et non pas seulement à la fièvre tierce ou quarte), ou bien à des maux de tête continuels, en sorte qu'il ne pourrait célébrer sans faire des fautes notables; ainsi pensaient Bonacina, Sair, Soto, Tolet, Aversa, etc. Il en serait de même pour le paralytique dont les mains trembleraient tellement, qu'il y aurait danger pour lui de répandre des gouttes du précieux sang; ainsi pensaient Busembaum, Concina, Palao. Il en serait de même encore pour celui qui serait attaqué d'une toux si violente, qu'il y aurait du danger pour lui à communier; c'est ce que pensaient Bonacina, Hugolin, Majolo, etc. Pour celui qui ne pourrait boire du vin sans s'exposer à vomir, le pape même ne pourrait lui accorder dispense, d'après Tournely et Concina [1]

CXXII. Quant à l'autre chef de l'irrégularité provenant des défauts corporels, c'est-à-dire pour parler maintenant de ceux qui rendent difforme ou qui excitent de l'horreur, comme il est dit dans le chap. *Presbyterum* (*Decr. Greg.*, *l.* III, *tit.* 6), *De cleric. ægrot.*, sont irréguliers : 1° ceux qui sont privés de quelque membre, comme, par exemple, du nez, comme le porte l'avant-dernier chapitre du titre *de corp. vit.*, ou qui l'ont trop rabaissé, ou trop relevé, comme l'ont pensé Tamburino, Bonacina, Viva, etc. De même encore il y a irrégularité pour celui qui a un œil crevé, d'après le dernier chapitre de la distinction 55. Néanmoins Silvius, Tournely, Pontas, Roncaglia avec Tamburino, etc., disent avec probabilité qu'on peut lever cette irrégularité en remplaçant, s'il est possible, l'œil qui manque par un œil de verre. On doit encore tenir pour irrégulier celui qui manque d'oreilles, à moins toutefois que les cheveux ne puissent cacher cette difformité, suivant le sentiment qu'ont adopté Busembaum, Diana, Bonacina, Tournely et beaucoup d'autres avec eux [2]

CXXIII. 2° Les *lépreux* sont également irréguliers, d'après le chap. *Tua nos*, *de cler. ægrot.*, à cause du scandale et de

1. Cf. lib. VII, n. 408. — 2. *Ibid.*, n. 410.

l'abomination qu'ils peuvent causer. Et par conséquent ils peuvent célébrer en particulier, d'après Palaus, les docteurs de Salamanque, Bonacina, etc. On doit regarder de même comme irrégulier celui qui a les lèvres rongées, ou fendues comme les lièvres, d'après Tamburino, Tournely et Viva; de même encore celui a le visage couvert de vérole, d'après Tournely et Holzmann, ou d'autres taches difformes, d'après Laymann [1]

CXXIV 3° Ceux en qui paraît quelque chose de monstrueux sont encore irréguliers : tels sont, par exemple, les bossus dont la bosse serait énorme, d'après Busembaum, Anaclet, Bonacina, etc.; les pygmées ou les nains qui ont la taille très-courte et la tête très-grosse, d'après Tamburino, Renzi, Tournely, etc., ou qui ont les bras si courts qu'ils ne peuvent les étendre suffisamment sur l'autel. Les nègres devraient aussi passer pour irréguliers dans nos pays, parce qu'ils prêteraient à rire, d'après Tournely, etc. Nous disons la même chose des hermaphrodites, quoique Tolet, Escobar, avec Fornarius, contredits en ce point par Concina, prétendent que si ce défaut est caché, et que le sexe masculin prévale en eux, ils ne contractent point d'irrégularité. Observons du reste que, si ces défauts surviennent au sujet qui a reçu les ordres, il pourra continuer à exercer les fonctions auxquelles les défauts survenus ne mettront pas empêchement; par exemple, un prêtre aveugle pourra continuer à confesser, etc., d'après le chap. VII, *De cler ægrot* [2]

CXXV L'*eunuque* qui a été réduit à cet état pour cause de maladie ou dans sa première enfance, ou par manière de flétrissure, que d'autres lui auront imprimée, ou par son patron, n'est pas irrégulier. Si, au contraire, c'est par zèle pour la chasteté qu'il se sera lui-même volontairement rendu tel, ou qu'il aura consenti à ce qu'un autre lui fasse cette opération, il sera irrégulier en vertu des chap. *Si quis a medicis*, *Si quis*, IV, d. 55, et autres *De corpore vitiato* [3] Nous regardons comme probable, avec Palao, Tamburino et Pellizario, con-

1. Cf. lib. VII, n. 410. — 2. *Ibid.*, n. 411 et 412. — 3. *Ibid.*, n. 416.

trairement à Suarez, à Molina et à Sair, que si quelqu'un se coupait lui-même ou se faisait couper les testicules pour conserver sa voix, il ne serait point irrégulier, parce que les textes cités, en parlant de cette opération, peuvent s'entendre de l'amputation entière de toutes les parties viriles [1]

CXXVI. La troisième irrégularité provient du défaut de la naissance. Ainsi sont irréguliers tous ceux qui ne sont point légitimes, au terme du chap. 1[er] fin. *de filiis presb.*, quand bien même le malheur de la naissance serait occulte, d'après le sentiment commun des docteurs [2] Ils peuvent cependant devenir légitimes si leurs parents se marient dans la suite, pourvu toutefois qu'ils ne soient point bâtards, c'est-à-dire nés dans un temps où leurs parents ne pouvaient point contracter un mariage valide, comme, par exemple, si, à cette époque, le père ou la mère se trouvaient liés par un autre mariage, comme le porte le chap. *Tanta*, *qui filii sint legitimi.* Toutefois il suffira probablement pour légitimer un bâtard et ôter l'irrégularité provenant du défaut de sa naissance, que le mariage de ses parents ait été contracté au moment où il est né, comme l'ont soutenu Sanchez, Ponce, Anaclet, Bonacina et les docteurs de Salamanque, etc., contre Suarez et Tournely, qui s'appuient sur le chap. *Tanta*, où il est dit : « Si un homme, du vivant de sa femme, en a connu une autre, et a eu d'elle un fils, quand même il se serait marié dans la suite avec cette dernière après la mort de son épouse, le fils n'en restera pas moins bâtard [3]. » Et en effet, le mot

1. Cf. lib. VII, n. 418. — 2. Cf. *Ibid.*, n. 420.

3. Si vir, vivente uxore, aliam cognoverit et ex ea prolem susceperit, licet post mortem uxoris eamdem duxerit, nihilominus spurius erit filius (*a*).

a) D'après l'explication même que l'auteur donne de ce texte, il me semble favoriser l'opinion de Suarez et du continuateur de Tournely, plutôt que celle de Sanchez, etc. Quoi qu'il en soit, ce canon *Tanta* étant diversement interprété, on doit, comme l'a dit Benoît XIV, cité par saint Alphonse dans sa Théologie morale à l'endroit cité, s'en tenir sur ce point, dans chaque pays, quant à la pratique, à la manière dont il y est appliqué. Or la loi française déclare la légitimation impossible dans des cas semblables. Voir à ce sujet le Code civil, n. 331.

(*L'éditeur.*)

susceperit du texte regarde plus particulièrement la naissance que la conception [1] En outre, ce sentiment a été soutenu par Benoît XIV, qui l'a déclaré commun dans une dissertation faite en réponse à un évêque (cette dissertation se trouve insérée dans son *Bullaire* au tom. I, numéro d'ordre 113).

CXXVII. Notez en conséquence, 1° avec les théologiens de Salamanque, que si le fils naturel avait été ordonné avant le mariage de ses parents adultères, il pourrait légitimement remplir son ministère sans dispense, du moment où ils seraient mariés; 2° que cette légitimation a lieu à partir du mariage conclu validement, sans attendre qu'il soit consommé, en vertu du chap. *Tanta*, déjà cité; 3° que les fils nés d'un mariage nul pour cause d'empêchement occulte, mais tenu pour valide au moins par l'un des deux époux, sont censés légitimes au jugement du commun des docteurs, qui se fondent sur les chap. *Cum inter*, 2, *Qui filii sint legitimi; 14, Ex tenore eodem tit.* Il en serait néanmoins autrement, si le père et la mère étaient tous les deux de mauvaise foi, chap. *Cum inhibitio*, 3, § *Si quis*, *de clandest. desp.* 4° Que les fils nés d'un mariage contracté dans un degré prohibé, sans publications et sans dispense de l'évêque, quand même le mariage aurait été contracté en présence du curé et des témoins, sont tenus pour illégitimes, quand même les parents l'auraient fait de bonne foi, ou par ignorance, aux termes du chap. *Cum inhibitio*, même § *Si quis* [2].

CXXVIII. Les fils deviennent légitimes, 1° par la profession religieuse, comme nous l'avons dit au n. 85; 2° par la dispense du pape, qui seul peut dispenser les enfants illégitimes, et leur accorder la jouissance de tous les effets de la légitimation, comme pense le commun des docteurs avec Sanchez, Castropalao, les théologiens de Salamanque, etc. Pour ce qui est de ce que peuvent en ce point les évêques et les prélats réguliers, voyez le chap. xx *des Privil.*

CXXIX. On demande si les enfants exposés (c'est-à-dire

1. Cf. lib. VII, n. 422. — 2. *Ibid.*, n. 423, 424 et 425. — 3. Cf. *ibid.*, n. 426 et 427.

ceux dont les parents sont inconnus) sont irréguliers. Plusieurs docteurs avec Tournely, Filliucius, Bonacina, etc., prétendent qu'ils le sont, parce qu'il y a de fortes conjectures que ces enfants sont illégitimes; car on ne voit jamais des parents, quelque misérables qu'ils soient, avoir la cruauté d'exposer leurs propres enfants ; ni on n'entend jamais dire qu'une mère une fois accouchée ait négligé de faire baptiser son enfant, ou que, si l'enfant qu'elle aurait eu venait à disparaître la justice ne lui en ait pas demandé compte. Néanmoins le second sentiment est plus probable, et c'est celui qu'ont enseigné Castropalao, Ponce, les théologiens de Salamanque ; et Suarez le juge probable, puisque, pour qu'un individu soit irrégulier, il faut que son illégitimité soit certaine. Or, on peut douter que les enfants exposés soient réellement illégitimes; car plus d'une fois les parents pressés par la misère se voient forcés de les exposer. En outre, les docteurs qne nous venons de citer rapportent que Grégoire XIV, en faveur d'une confrérie établie pour les enfants exposés, déclara, l'an 1591, que ces enfants ne seraient point regardés comme illégitimes, attendu qu'on ne pouvait pas prouver qu'ils fussent tels; ainsi raisonnait Giballino cité par Tournely [1]

CXXX. La quatrième irrégularité vient du défaut de l'âge; mais on a traité cette question dans l'*Examen des ordin.*, p. 43, 44.

CXXXI. La cinquième, du défaut de *sacrement*, ou de signification du mariage, qui signifie l'union de Jésus-Christ, l'unique époux, avec l'Eglise, son unique épouse ; or, on contracte cette irrégularité par la bigamie, en ce que le bigame qui a partagé sa chair avec plusieurs femmes, ne représente plus cette union mystique. Et cette irrégularité se prouve indifféremment par tous les chapitres du titre *De bigamis*. On définit la bigamie : « Une multiplication de mariage [2] » Elle se divise en trois espèces, savoir : la bigamie *réelle,* la bigamie *interprétative* et la bigamie *similitudinaire*. 1° La bigamie réelle a lieu lors-

1. Cf. lib. VII, n. 432. — 2. Est matrimonii multiplicatio.

qu'un individu a épousé successivement plusieurs femmes et a consommé le mariage avec chacune, de la manière que nous l'avons dit dans le chap. XVIII, n. 68; et on prouve cette irrégularité par les c. *Præcipimus* (*a*), et c. *Debitum, de bigamis* [1]

CXXXII. 2° Il y a bigamie interprétative lorsqu'un homme contracte et consomme un mariage avec une veuve qui a déjà connu un premier mari, quand même il l'aurait contracté invalidement, aux termes du c. *A nobis, de bigam.*, ou bien avec une femme qu'un autre a violée, d'après le chap. dernier de la dist. 51 (*b*), ou bien encore lorsqu'il a commerce charnel avec sa propre femme après que celle-ci a commis un adultère, aux termes des chapitres c. *Si cujus*, etc., et *Si laici*, dist. 34. De même aussi il y aurait bigamie interprétative, si cet individu contractait deux mariages, l'un valide et l'autre invalide. Pour cette dernière espèce, nous n'avons pas de texte formel qui en fasse mention, mais nous pouvons suivre là-dessus le sentiment commun des docteurs interprétant ainsi le chap. *Nuper, de digamis non ord.*, et celui de saint Thomas [2] Il se présente sur la bigamie interprétative plusieurs questions que nous examinerons successivement.

CXXXIII. On demande, en premier lieu, si celui qui contracte de bonne foi un mariage avec une femme violée, croyant qu'elle est vierge, est irrégulier. Les docteurs, avec saint Thomas [3], l'affirment communément (contre Sa, Ledesma, etc.), parce que cette irrégularité ayant pour fondement le défaut de signification de l'union de Jésus-Christ avec l'Eglise son unique épouse, la bonne foi n'empêche pas que la chair de ce mari ne se soit partagée avec cette femme violée, quoiqu'il l'ait crue vierge [4]

1. Cf. lib. VII, n. 436. — 2. *Suppl.*, q. 66, art. 2. — 3. *Ibid*, a. 3, ad 3. — 4. Cf. lib. VII, n. 439.

a) Il y a nécessairement ici erreur de citation. Le titre *De bigamis* n'a point de chapitres qui commencent par *Præcipimus*, et la distinction 54, à laquelle la Théologie morale nous renvoie, n'en a pas non plus.

b) Voici le passage de ce chapitre, tiré du IVe concile de Tolède, auquel on renvoie ici: «Qui secundæ uxoris conjunctionem sortiti sunt, aut numerosa conjugia frequentaverunt, qui viduam, vel a marito relictam duxerunt, aut corruptarum mariti fuerunt, etc.» (*L'éditeur.*)

CXXXIV On demande, en second lieu, si celui qui contracte avec une femme violée un mariage invalide en vertu de quelque empêchement dirimant, devient irrégulier. Beaucoup de docteurs l'affirment, entre autres Suarez (qui donne cette opinion pour le sentiment commun), Tournely, Covarruvias, Cornejo, et de même Fagnan [1], avec Henri de Suze (*Hostiensis*), Ginandre, Cardin., Brut., etc., et tous les autres, comme il le dit, pour le clerc qui n'est point encore dans les ordres sacrés, et avec Navarre et Silvestre, pour le laïque. Et ils prouvent cette opinion par le c. *A nobis, de bigam.*, qui déclare irrégulier un sous-diacre pour avoir épousé une veuve : « Quoique, entre ces époux, dit Innocent III dans ce canon, il n'y ait pas eu de lien marital [2], il ne nous est pas plus permis de lui accorder la dispense qu'il demande, que s'il avait été réellement le mari d'une veuve, et non à cause d'un défaut de sacrement, mais à cause de l'intention qu'il a eue en cela [3] : » où l'on voit que ce sous-diacre ne fut point déclaré irrégulier pour avoir ajouté à l'union spirituelle qu'il avait déjà contractée en recevant l'ordre sacré, une union charnelle, mais bien parce qu'il s'était uni avec une veuve, ce qui le fit considérer comme étant le mari d'une veuve, à cause de l'intention qu'il avait apportée dans cette action[4]. Mais d'autres nient cette irrégularité, et cette autre opinion a eu pour défenseurs Sanchez, Navarre, et les théologiens de Salamanque, outre une décision de la Sacrée Congrégation rapportée par Farinacius, et dans laquelle il est dit que ce sous-diacre fut regardé comme irrégulier parce qu'il avait contracté deux mariages, l'un spirituel et l'autre charnel, quoique non valide. A cette raison on peut opposer la preuve donnée pour la première opinion [5] : en effet, l'irrégularité, telle que l'entendent les adversaires, aurait été en-

1. In c. *Nuper*, *de Bigam*, n. 13, 44.
2. Puisqu'ils étaient inhabiles à contracter ensemble.
3. Cum inter ipsum et illam non fuerit vinculum maritale contractum, cum eo tamen tanquam cum marito viduæ dispensare non licet, non propter sacramenti defectum, sed propter affectum Intentionis cum opere secuto.
4. Tanquam maritus viduæ, propter affectum intentionis.
5. Cf. lib. VII, n. 440.

courue par le sous-diacre, quand même il aurait contracté avec une vierge, comme nous le dirons au n. 140. Quant à la décision de la Sacrée Congrégation, l'on répond que Grégoire XIV, dans l'année 1621, déclara incertaines les décisions de la Sacrée Congrégation que rapporte Farinacio[1]. Observez en outre, que le 29 août 1631, la Sacrée Congrégation, par l'ordre d'Urbain VIII, déclara qu'on ne devait ajouter foi aux décrets qui pouvaient lui être attribués, qu'autant que leur authenticité serait constatée, c'est-à-dire qu'ils paraîtraient revêtus de la signature du cardinal préfet[2]

CXXXV On demande, en troisième lieu, si le mari qui a usé du mariage avec son épouse après que celle-ci a commis un adultère, est devenu par là irrégulier, lors même que l'adultère de sa femme resterait ignoré. Henriquez et d'autres cités dans Elbel le nient, et ils s'appuient pour le nier sur le chap. *Si cujus*, dist. 34, où il est dit : « Si le mari a des preuves évidentes de l'adultère de sa femme, etc. [3] » Mais nous, nous soutenons le contraire, en nous attachant au sentiment commun dont Elbel nous est garant, et que partagent aussi Tournely, Roncaglia, Suarez, Hugolin et Filliuccius. Et cet homme serait encore irrégulier, quand même sa femme, en commettant l'adultère, n'aurait fait que céder à la violence. La raison est la même que celle du cas qui s'est présenté dans la première question : c'est qu'il importe peu que cette femme ait été prise de force, ou que son mari en ait connaissance, puisque toujours est-il que *adfuit divisio carnis* ; ainsi pense Fagnan[4], avec Hugolin, Raymond, Henri de Suze (*Hostiensis*) ; et la raison qu'il en donne, c'est « qu'il ne s'agit point ici d'un vice personnel à l'intéressé et qui lui interdise de recevoir les ordres, mais d'un défaut de sacrement, que l'ignorance même où il peut en être ne saurait empêcher d'avoir lieu[5] » Quant au texte objecté, nous répondons que ces

1. Lacroix, l. I, n. 219. — 2. Potest,, t. I, p. i, n. 219..
3. Si evidenter fuerit comprobatum uxorem adulterium commisisse.
4. Fagnan, in c. *Nuper, de Bigam.*
5. Non agitur hic de vitio ordinandi, sed de defectu sacramenti, quem etiam ignorans potest pati.

mots *Si evidenter comprobatur*, etc., prouvent seulement que si le mari n'a point connaissance de l'adultère de sa femme, il ne doit point se considérer comme irrégulier[1], quoique réellement il le soit, quand même il n'aurait aucune connaissance de son déshonneur [2]

CXXXVI. De là nous pouvons conclure 1° qu'il faut en dire autant pour la même raison de celui qui contracte deux mariages nuls [3], comme l'ont enseigné avec la généralité des théologiens, saint Thomas [4], Suarez, Tournely, saint Antonin, et une multitude d'autres encore, quand même cet homme les aurait contractés de bonne foi, comme le prouve le c. *A nobis*, que nous avons rapporté et expliqué au n. 136 (*a*). En second lieu, que l'on devient encore irrégulier, quand on contracte fictivement un second mariage seulement *ad copulam extorquendam*, comme l'ont soutenu Suarez, Tournely, les théologiens de Salamanque, etc. (contre Castropalao, qui s'appuie sur ces mots *propter affectum intentionis*) ; mais nous disons que cela ne signifie point que le sous-diacre en question avait pensé réellement contracter un véritable mariage, puisqu'il savait bien qu'il ne pouvait le faire ; mais seulement qu'il avait désiré le mettre à exécution. De sorte que le désir d'effectuer un mariage impossible équivaut à feindre de faire ce qu'on n'a pas l'intention de faire [5]

CXXXVII. La Glose sur le chap. *Si cujus*, dist. 34, pro-

1. Cf. lib. VII, n. 442. — 2. *Ibid.*, n. 443. — 3. *Ibid.*, n. 445. — 4. Suppl., q. 66, c. 2. — 5. Cf. lib. VII, n. 447.

a) Voici le texte de ce canon *A nobis*, qui est une réponse du pape Honoré III, à la consultation qui lui était faite au sujet d'un sous-diacre prévaricateur (*Decret. Greg.*, lib. I, tit. 21, c. 7) : « Ille autem qui in subdiaconatus ordine constitutus facto tantum (quia de jure non potuit) duxit viduam in uxorem, profecto digamus non existit : sed nec viduæ potest in veritate dici maritus, cum inter ipsum et illam non fuerit vinculum maritale contractum ; cum eo tamen contra doctrinam apostoli tanquam cum marito viduæ dispensare non licet, non propter sacramenti defectum, sed affectum intentionis cum opere subsecuto. » Nous ne voyons pas du reste quel peut être ce numéro 36 auquel notre auteur renvoie, puisque c'est à ce numéro même 136 que nous nous trouvons ici. Il y a nécessairement ici erreur dans la citation, et peut-être aussi interversion dans le contexte ou la suite du discours.

(*Note de l'éditeur.*)

pose le cas suivant : Si un mari accusait sa femme d'adultère, et que, tandis que l'affaire serait pendante, *quæsitus esset de debito conjugali, an reddendo fieret irregularis*? On répond que si le mari n'est point certain de l'adultère de sa femme, dans le doute, il est certainement tenu à rendre le devoir ; alors (ajoute la Glose), ce mari *potius dicitur cognosci ab uxore quam cognoscere ipsam* ; » c'est pourquoi, en rendant le devoir, il ne sera point irrégulier. Il semble qu'il doive en être de même pour le mari qui a épousé une femme violée, tout en croyant qu'elle était vierge. C'est de cela que nous avons parlé au n. 135. Il en serait de même encore du mari qui rendrait dans son ignorance le devoir à sa femme adultère, mais dont le crime ne lui serait point connu, ou qui aurait été violée malgré elle, selon ce que nous avons dit au n. 135.

CXXXVIII. 3° La bigamie *similitudinaire* se contracte par le mariage (fût-il nul, et la personne qu'on épouserait fût-elle vierge), après qu'on aurait prononcé le vœu solennel de religion, ou qu'on aurait reçu quelque ordre sacré. Cette bigamie entraîne toujours avec elle l'irrégularité, lorsque le mariage a été consommé, en conséquence du chap. 32, *Quotquot*, et du chapitre 35, *Monacho*, 27, q. I, où il est dit : « S'il a épousé une femme, il ne doit jamais être appelé à remplir une fonction ecclésiastique [1] » Hurtado, l'Abbé, Henri de Suze (*Hostiensis*), l'Archidiacre, etc., prétendent que cette irrégularité ne s'applique qu'aux moines ; mais la presque universalité des docteurs s'accorde plutôt à dire qu'elle s'applique également à tout clerc *in sacris*, d'après le canon I, *Qui cler. vel mon.*, où il est dit qu'un évêque pouvait accorder à un clerc qui se serait marié la dispense pour pouvoir administrer, etc. ; et d'après le ch. II, *eodem tit.*, où l'on défend à l'évêque de permettre à un sous-diacre qui se marie de servir. Mais Sanchez pense que cette irrégularité a pour cause plutôt le délit commis que la bigamie (prétendue). Toutefois, il n'y aurait point irrégularité pour celui qui, n'étant point dans les

1. Si uxori fuerit sociatus, nunquam ecclesiastici gradus officium sortitur.

ordres sacrés, se marierait avec une religieuse professe ; parce que les lois ne font mention que de ceux qui se marient au mépris du vœu solennel qu'ils ont fait eux-mêmes [1]

CXXXIX. Cette irrégularité de la bigamie n'est point levée par le baptême, comme le prouve le chap. *Si quis viduam*, dist. 34, avec le sentiment commun des théologiens et l'autorité de saint Thomas [2]. Le pape à la vérité peut en dispenser, lorsqu'il a pour le faire de graves motifs, comme le disent Sanchez, Concina, les théologiens de Salamanque, etc. ; et Tournely donne comme communément admis que Lucien III a accordé de semblables dispenses [3] Pour ce qui est des pouvoirs des évêques et des prélats réguliers en cette matière, voyez plus loin le chapitre xx, *des Priviléges*.

CXL. La sixième irrégularité vient de l'*infamie ;* mais nous en avons déjà parlé au n. 92. La septième, du défaut de *liberté ;* c'est pourquoi on compte au nombre des irréguliers : 1° les domestiques, c'est-à-dire les esclaves, tant qu'ils ne sont point affranchis par leurs maîtres. Cependant, si un esclave, au su de son maître et avec son consentement, recevait les ordres (quand même ce ne serait que la première tonsure), cet esclave recouvrerait la liberté par cet acte même, d'après le ch. *Si servus*, etc., et le ch. *Nulli*, dist. 34. Toutefois le maître peut mettre pour condition à son affranchissement qu'il continuera à le servir en tout ce qui n'est point incompatible avec l'état clérical, comme on l'infère du ch. *Nullus, de serv. non ord.* Mais si l'esclave recevait les ordres à l'insu de son maître, il continuerait d'être son esclave, à moins qu'il ne se trouvât engagé dans les ordres sacrés, et que l'évêque ou son coadjuteur ne payât le double du prix de sa rançon. Dans le cas ensuite où le maître serait dans l'impuissance de satisfaire à cette charge, l'esclave resterait dans son esclavage, quand même il serait diacre ; s'il était prêtre, il serait encore obligé de servir dans les choses que comporte l'état ecclésiastique, et de célébrer

1. Cf. lib. VII, n. 448 et 449. — 2. *Suppl.*, q. 66, a. 4. — 3. Cf. lib. VII, n. 450 et seq.

pour son maître, à moins que ce dernier, une fois informé de la chose, ne dissimulât pendant toute une année [1]

CXLI. 2° Ceux qui sont mariés, à moins que leurs épouses ne leur donnent leur consentement et qu'elles ne fassent elles-mêmes vœu de chasteté, d'après le chap. dernier *de Temp. ord.*, *in* 6, extrav. *Antiqua*, *de voto*; ou que le mariage ne fût encore que conclu sans être consommé, parce que ce n'est que dans ce cas qu'il leur est accordé un délai de deux mois pour embrasser, s'ils le préfèrent, l'état religieux d'après la même extravagante. Il est probable cependant que s'ils recevaient un ordre sacré, on ne les obligerait point après cela à se faire religieux, parce que cela pourrait être pour eux une charge trop pesante; c'est le sentiment que partageait Sanchez avec Aversa, les théologiens de Salamanque, saint Antonin, etc [2]

CXLII. On demande si le mari peut recevoir les ordres sacrés ou se faire religieux, avec le consentement de son épouse, dans le cas où celle-ci n'embrasserait pas tout de suite la vie religieuse. Quelques auteurs l'affirment (*a*) en s'appuyant sur le ch. *Conjugatus*, *de convers. conjug.*, où il est dit qu'un homme marié ne peut être ordonné, « s'il n'est rendu à sa liberté par la profession qu'en ce cas doit faire sa femme de garder la continence [3] Par conséquent, disent-ils, il suffit que la femme fasse vœu de chasteté; car le texte dit formellement *continentiam* (et non pas *religionem*) *profitente*. Mais, on doit plutôt le nier absolument (*b*), car le contraire est clairement exprimé dans le chapitre *Cum sis*, *eodem tit.*, où il est dit : « Vous ne devez pas ignorer que ce serait aller contre ce qu'ont établi les saints pères, que de permettre à un homme marié de passer à l'état religieux, tandis que sa femme ne

1. Cf. ilb. VII, n. 455. — 2. *Ibid.*, n. 812.

3. Nisi ab uxore continentiam profitente, fuerit absolutus.

a) Le texte italien porte au contraire *lo negano*, et plus loin, par suite de la même distraction : *Ma in ogni conto deve affermarsi*. C'est un contre-sens visible, démenti par tout le contexte. Nous croirions faire injure à l'humilité de notre saint docteur, si nous hésitions, même un instant, à le corriger ici.

b) Voir la note *a* précédente.

(*L'éditeur.*)

prendrait pas l'habit de la religion, ou à la femme de faire la même chose respectivement à celui avec lequel elle est liée [1] » Ce fut aussi la réponse que fit au sujet de la femme du roi Lothaire le pape Nicolas dans le canon intitulé *Scripsimus*, caus. 27, q. 2, et conçu en ces termes : « Cela ne peut se faire, qu'autant que Lothaire son mari aura choisi le même état de vie [2] » Quant au texte qu'on nous oppose, nous répondrons que le mot *profitente* ne doit s'entendre que de la profession solennelle. Du reste, tous les docteurs conviennent que si la femme est jeune, elle ne peut point rester dans le monde dans le cas où son mari se fait religieux; mais que si elle est avancée en âge, le texte *Cum sis*, que nous venons de citer, admet qu'elle peut rester dans le monde, en faisant simplement le vœu de continence.

CXLIII. 3° Les gens de palais qui sont attachés à la justice séculière, soit par serment, soit à raison du traitement qu'ils reçoivent, comme sont, par exemple, les juges, les avocats, etc. Or, cette irrégularité dure tout le temps qu'ils exercent de tels emplois, comme il est dit dans le Décret, ch. I, II et III, dist. 51, à moins qu'ils n'obtiennent à cet égard une permission du pape, ou qu'ils n'y soient autorisés par la coutume, comme le sont les conseillers royaux dans les causes civiles (*a*). Ainsi pensaient Laymann, Castropalao, Suarez, les théologiens de Salamanque, etc. 4° Les militaires, pendant tout le temps que dure leur engagement; de plus, les trésoriers, les dépositaires publics et ceux qui sont chargés de l'administration de l'État; en outre, les gardiens des routes, et tous ceux qui exercent quelque état pénible ou vil, ou qui ont été exécuteurs des hautes œuvres [3]

CXLIV La huitième irrégularité provient du défaut de *douceur*, c'est-à-dire des mutilations ou des meurtres, même li-

1. Ignorare non debes sanctissimorum patrum constitutioni esse contrarium, ut vir, uxore sua, aut uxor, viro ejus non assumente religionis habitum, debeat ad religionem transire. — 2. Non hoc aliter fieri posse, nisi eamdem vitam conjux ejus Lotharius elegerit. — 3. Cf. lib. VII, n. 456.

a) Dans le royaume de Naples du temps de saint Alphonse.

(*L'éditeur.*)

cites, qu'on aurait commis dans une guerre offensive, bien que juste. Mais, pour encourir cette irrégularité, il faut qu'on ait commis le meurtre ou la mutilation de sa propre main, comme le pensent Busembaum, Holzmann et Lambertini, en se fondant sur les canons *Dilectus* et *Significasti, de Homic.* Busembaum et Bonacina prétendent que ceux qui animent les soldats au carnage dans une guerre juste sont également irréguliers; mais les théologiens de Salamanque repoussent cette opinion, attendu que le texte ne parle que de celui qui tue ou mutile de sa propre main, et non point de celui qui anime les autres à massacrer. Dans le cas où la guerre serait non-seulement juste, mais encore purement défensive, il n'y aurait point d'irrégularité à encourir pour celui qui tuerait, comme on peut l'inférer de la Clémentine unique, *Si furiosus, de Homic.* Dans une guerre injuste, au contraire, il suffit de la mort d'un seul pour que tous soient irréguliers, d'après tous les docteurs, d'accord avec saint Thomas [1] Notons ici un décret de la Sacrée Congrégation du concile, daté du 13 janvier 1703, où fut déclaré irrégulier un certain diacre et chanoine pour avoir servi dans plusieurs expéditions militaires, quoiqu'il assurât avec serment n'avoir jamais blessé personne, attendu qu'il avait toujours tiré en l'air [2].

CXLV. Par défaut de *douceur*, sont encore irréguliers les juges et tous ceux qui, dans un jugement régulier, coopèrent activement, efficacement et prochainement à la mort d'un criminel par des actions qui, de leur nature, ont cette mort pour but; ainsi la Clémentine *Si furiosus, de homici.*, *ex cap. Sententiam, Ne cler. vel mon.* Nous disons *qui coopèrent activement*, ce qui doit s'entendre de ceux qui sont du côté des juges qui prononcent la sentence de mort, et non de ceux du côté du patient, comme, par exemple, le confesseur qui exhorte le criminel à se résigner à la mort [3] Nous disons de plus : *qui coopèrent efficacement*; car celui qui ne fait que porter le bois qui doit consumer le cadavre, n'est point irré-

1. 2. 2-2, q. 64, a. 8. — Cf. lib. VII, n. 459 et 460. — 2. CARD. LAMBERTINI, *notif.* 101, n. 19. — 3. Cf. lib. VII, n. 461 et 462.

gulier, non plus que celui qui assiste au supplice; et quoique, dans le canon *Sententiam* que nous venons de citer, il soit défendu aux clercs d'assister à de semblables spectacles, on dit néanmoins, ou que ce canon a été abrogé, ou qu'il n'oblige point sous peine de péché grave; et c'est ce qu'ont pensé Bonacina, les théologiens de Salamanque et Tournely, qui appelle ce sentiment commun. Et même Navarre et Avila excusent de toute faute le clerc simplement minoré, s'il avait assisté au supplice d'un criminel [1] Nous avons ajouté : *qui coopèrent prochainement*, parce qu'il n'y a point d'irrégularité qu'ait à encourir l'ouvrier qui a fait le glaive, ou le marchand qui l'a vendu, ni celui qui exhorte à punir les coupables, ou tout autre qui n'est point ministre nécessaire, et qui ne concourt que d'une manière éloignée. C'est pourquoi il est fort probable, comme l'ont soutenu Suarez, Reginald, Laymann, Avila, Busembaum, etc., qu'un confesseur ne se rendrait point irrégulier en disant au juge que tel accusé est digne de mort [2]. Enfin nous avons dit : *par des actions qui de leur nature ont cette mort pour but*, c'est-à-dire qui d'elles-mêmes doivent la causer. Par conséquent il n'y a point irrégularité pour le confesseur qui dirait au bourreau : « Mon ministère est rempli, je ne vous empêche point de remplir le vôtre; » ni pour les juges ecclésiastiques qui livrent, après l'avoir dégradé, le prêtre coupable au bras séculier; ni même pour le clerc qui se porte comme accusateur dans une cause criminelle, pourvu qu'il proteste formellement qu'il n'a point intention de demander une exécution sanglante: c'est ce qu'ont enseigné Busembaum, Bonacina, Tamburino, etc., etc [3]

CXLVI. En revanche, sont irréguliers 1° les juges, leurs assesseurs, le greffier qui écrit la sentence (non toutefois celui qui la copie), et tous ceux qui l'exécutent [4]; mais non ceux qui confient la cause à qui de droit, etc. d'après le chapitre dernier du titre *Ne clerici*, des Clémentines, lib. III; à moins qu'ils n'ordonnent de prononcer la peine de mort sur le coupable,

1. Cf. lib. VII, n. 463. — 2. *Ibid.*, n. 463. — 3. *Ibid.*, n. 464-468. — 4. *Ibid.*, n. 461.

ou de l'expédier promptement; ainsi ont pensé Castropalao, les théologiens de Salamanque, etc. 2° Les témoins volontaires qui s'offrent d'eux-mêmes, quand même ils protesteraient qu'ils ne veulent point la mort du coupable, suivant le sentiment commun des docteurs. On doit en dire autant des avocats, des procureurs de l'accusateur, s'ils ne sont point forcés de le défendre, d'après les théologiens de Salamanque et les autres nommés ci-dessus. 3° Les accusateurs en fait de crime capital dont ils poursuivent la vengeance; et si ces derniers étaient clercs bénéficiers ou engagés dans les ordres sacrés, outre l'irrégularité qu'ils encourraient, ils pècheraient mortellement, d'après le chapitre déjà cité, *Sententiam*, où il est défendu aux clercs de s'immiscer en rien dans les causes de mort. Cependant on ne se rendrait point irrégulier en n'accusant le coupable que pour recevoir satisfaction des pertes qu'il aurait fait éprouver, pourvu toujours que l'on protestât ne point lui vouloir la peine de mort, conformément au c. *Prælatis*, *de homic.*; et c'est à quoi on est autorisé non-seulement dans les causes proprement personnelles, mais encore dans celles des proches jusqu'au quatrième degré, ou de ses domestiques, ou de sa propre église. Ainsi en ont jugé Suarez, Castropalao, les théologiens de Salamanque, Bonacina, Concina, etc. Et c'est encore ce qu'il faudrait dire, quand même l'accusateur ne ferait sa protestation que pour la forme, d'après Suarez, Bonacina, Castropalao, les docteurs de Salamanque, et beaucoup d'autres encore, et quand même il ne la ferait qu'après avoir porté son accusation, pourvu toutefois, que ce fût avant le prononcé de la sentence, suivant Bonacina, Sair., Pellizario, et les docteurs de Salamanque [1]

CXLVII. Les dispenses des irrégularités pour défaut sont toutes réservées au pape, s'il s'agit des séculiers; mais pour ce qui est des réguliers, voyez le chapitre XX *des Privil.*, n. 106, 107.

1. Cf lib. VII, n. 468.

Des pouvoirs de la Sacrée Pénitencerie.

CXLVIII. J'ai cru qu'il n'était point inutile de parler ici des principaux pouvoirs de la Sacrée Pénitencerie, afin que le confesseur sache dans quels cas il doit recourir à elle. Le pape Benoît XIV, dans sa bulle *Pastor bonus* du 13 avril 1656 (elle compte pour la quatre-vingt-quinzième dans son Bullaire, tom. I), a confirmé plusieurs facultés accordées par quelques-uns de ses prédécesseurs à la Sacrée Pénitencerie, et lui-même en a ajouté d'autres. Or, voici quelles sont ces facultés : 1. elle peut absoudre les réguliers de tous les cas, même de ceux de la bulle *Cœnæ*, tant au for extérieur qu'au for intérieur; et les séculiers, tant laïques qu'ecclésiastiques, également dans les deux fors, des censures publiques inscrites dans le droit, et même de celles *ab homine*, si les pouvoirs du juge sont expirés, ou si l'évêque a réservé ces censures au siége apostolique, pourvu toutefois que l'on ait donné satisfaction au juge et à la partie; mais si la partie refusait injustement d'accepter la satisfaction, alors la Sacrée Pénitencerie pourrait en assigner une convenable. 2. Elle peut absoudre les hérétiques occultes, pourvu qu'il n'y ait rien à l'extérieur qui puisse les faire reconnaître par d'autres; et les hérétiques publics, dans les cas où il n'y a pas obligation pour eux de dénoncer leurs complices. Elle peut aussi absoudre des cas publics de la bulle *Cœnæ*, les princes, les chefs des gouvernements, les évêques et les autres prélats. 3. Elle peut dispenser dans les irrégularités occultes et dans les inhabilités encourues même pour homicide volontaire, mais non à cette fin que l'homicide puisse être promu à l'épiscopat. Elle peut encore dispenser de l'irrégularité et de l'inhabilité encourues pour cause d'hérésie, pourvu que l'hérésie soit entièrement occulte. 4. Elle peut dispenser les homicides et autres coupables, afin qu'ils puissent embrasser la profession religieuse dans quelque ordre approuvé que ce soit, et ensuite être élevés à la prêtrise. 5. Elle peut dispenser ceux qui ont été mal ordonnés, afin qu'ils puissent recevoir les ordres secrètement, sans interstices et

en dehors des temps d'ordination, mais non toutefois plusieurs ordres sacrés dans un même un jour. 6. Elle peut également dispenser ceux qui ont été ordonnés par voie de simonie occulte. 7. Elle peut revalider le titre d'un bénéfice obtenu malgré une incapacité occulte. 8. Elle peut concéder une partie du prix obtenu par simonie, en considération de la pauvreté du délinquant. 9. Elle peut permettre aux Français, aux Flamands, aux Polonais et autres d'au delà des monts de continuer à jouir des fruits mal acquis; mais avec les Italiens et les Espagnols elle ne peut qu'entrer en accommodement; cependant, si ces derniers étaient pauvres, elle pourrait leur faire remise de la totalité. 10. Elle peut relâcher une partie des biens injustement acquis ou injustement retenus, si le maître de ces biens n'est pas certainement connu, et que le cas soit occulte et le coupable pauvre, pourvu qu'il donne le reste aux pauvres ou aux établissements pieux des pays mêmes, s'il est possible, où ces vols ont été commis. 11. Elle peut absoudre celui qui aurait reçu des dons d'un régulier, pourvu que ces dons n'excèdent point la valeur de dix écus, et même s'ils excèdent cette somme, mais après que la restitution aura été faite, ou qu'on aura pris au moins l'engagement de la faire. 12. Elle peut dispenser dans les cas occultes, à cette fin qu'une demoiselle qui a perdu sa virginité puisse jouir d'un legs destiné à des vierges, et avec les vierges, pour qu'elles puissent entrer dans des monastères de repentir. 13. Elle peut délier des serments qui ne sont point en faveur d'un tiers. 14. Elle peut commuer par dispense les vœux simples de chasteté, ou en différer l'accomplissement. 15. Elle peut dispenser de la récitation de l'office divin, en la commuant en d'autres prières ou en d'autres œuvres pieuses. 16. Elle peut dispenser les réguliers en quelque irrégularité, incapacité et peines occultes que ce soit, mais non point s'il s'agit de défauts publics de naissance, pour arriver au généralat. Quant aux peines publiques, elle ne le peut qu'après avoir entendu les supérieurs. 17. Elle peut absoudre les apostats des censures avec récidive, pourvu qu'ils ne retombent point durant le temps qui leur a été assigné, en différant tou-

tefois la dispense des irrégularités jusqu'au retour actuel, s'ils avaient le malheur de retomber. Elle peut leur permettre encore de prendre de nouveaux ordres. 18. Elle peut permettre de passer à un monastère moins sévère, pourvu toutefois que la règle y soit fidèlement observée, à l'exception des monastères de l'ordre de Saint-Benoît de l'ancienne observance, et de semblables congrégations, de quelque ordre que ce soit. Elle le peut également en faveur des religieuses d'au delà des monts. 19. Elle peut absoudre et dispenser des défauts et des censures encourues même pour violation de clôture. 20. Elle peut accorder un confesseur à des religieuses (voyez ce qui a été dit dans le chapitre XVI précédent, n. 98). Lorsque le Saint-Siége est vacant, elle peut tout, dans le for de la conscience, même pour les cas qui, du vivant du pontife décédé, dépassaient les bornes de ses facultés, sous clause de réincidence; et cette faculté, si, pouvant se présenter au nouveau pape, les coupables négligeaient de le faire après que le cardinal pénitencier est entré dans le conclave, passe à la signature. Quant aux autres facultés qui regardent les mariages, on les trouvera notées dans notre théologie morale [1], et quant à celles qu'il est nécessaire de savoir, on peut les étudier dans la bulle que nous avons citée.

CXLIX. Remarquons, en dernier lieu, que, quand des lettres de la Sacrée Pénitencerie sont commises à un maître théologien ou à un docteur des décrets, les confesseurs de la compagnie de Jésus désignés par leur général ou leur provincial peuvent les mettre à exécution avec la permission de l'un ou de l'autre, comme le leur a accordé Grégoire XIII, le 3 avril 1582. La même concession a été faite par Innocent XI, le 27 septembre 1674, aux *lecteurs jubilés* de l'ordre des mineurs; et par conséquent les ordres réguliers qui tous communiquent avec eux peuvent jouir des mêmes pouvoirs ; ainsi le rapporte Elbel [2].

1. Cf. lib. VI, n, 114. — 2. ELBEL, t. II, *conf.* 20, n. 513.

CHAPITRE XX

DES PRIVILÉGES.

PREMIER POINT.

Des priviléges en général.

1. Différence entre le privilége, la dispense et la permission. — 2. Quand le privilége déroge-t-il au droit commun? — 3. Quand le privilégié est-il tenu de se servir de son privilége? — 4. Peut-il lever les censures en dehors du sacrement, etc. — 5. Des clauses *Ad instar*, etc., *Quatenus sacris canonibus non adversetur*, etc., *Supplentes defectus*. — 6, 7 et 8. De l'interprétation des priviléges. — 9, 10 et 11. De la communication. — 12. Des priviléges des réguliers révoqués par les déclarations de saint Pie V, etc. — 13. Des brefs de grâce et de justice; s'ils expirent à la mort du pape. — 14. En combien de manières cesse le privilége. — 15. Comment il cesse par la révocation. — 16. De la révocation expresse. — 17. De la révocation tacite; s'il faut que la révocation soit intimée ou au moins publiée.

I. Le privilége se définit ainsi : « Un règlement privé par lequel est concédée une faveur particulière [1]. » Il diffère de la dispense, qui exempte d'observer la loi, et qui pour cette raison est toujours odieuse; et de la permission, qui n'est accordée que pour un petit nombre d'actes. Nous parlerons ici en leur lieu des priviléges en particulier; nous nous bornerons ici à signaler quelques règles concernant les priviléges en général.

II. *Première règle.* Et d'abord, pour que le privilége déroge au droit commun, il n'est point nécessaire qu'on y trouve exprimée une clause dérogatoire de ce droit, parce qu'on présume que le souverain connaît d'avance les lois communes à la généralité des sujets. On doit excepter néanmoins 1° le cas où le privilége ne saurait avoir d'effet sans la déclaration expresse de cette déclaration; 2° celui où la loi à laquelle le privilége déroge renferme la clause : « Nonobstant tout privilége quelconque [2]; » ce qui cependant doit s'entendre supposé que

1. Lex privata, aliquod speciale concedens beneficium.
2. Non obstante quocumque privilegio.

le privilége lui-même ne contienne point la clause : « De notre science certaine [1], » ou bien cette autre. : « En vertu de la plénitude de notre pouvoir [2]; » 3° le cas où le privilége est contraire à quelque coutume ou loi municipale, parce qu'on doit tenir pour certain qu'il n'est fait aucune dérogation à ces dernières, à moins qu'il n'en soit fait mention spéciale [3]

III. *Deuxième règle.* Le privilégié n'est point tenu, régulièrement parlant, d'user de son privilége (*reg.* 6, *jur.*, *in* 6); excepté toutefois les cas suivants : 1° si, en s'abstenant d'user de son privilége, il causait au prochain un tort considérable, non point par voie de conséquence, mais par le fait même : par exemple, le confesseur qui a le privilége d'absoudre des péchés réservés, est obligé, après en avoir entendu la confession, de faire usage de son privilége [4]; 2° si le privilége est à l'avantage de la classe entière dont on fait partie, comme par exemple celui de l'immunité ecclésiastique, que chaque clerc est obligé de faire valoir au besoin, comme le porte le c. *Si diligenti, de foro compet.*; 3° si le privilége lève l'empêchement qui rendrait impossible l'observation d'un précepte : par exemple, si un malade a le privilége d'une chapelle particulière dans sa maison, où il peut facilement entendre la messe, il est obligé d'user de son privilége [5]; 4° si le privilége n'est pas personnel, mais réel, attaché au lieu ou à la dignité, ou à l'état, comme sont par exemple les priviléges accordés aux évêques et aux réguliers [6]

IV *Troisième règle.* Celui qui a un privilége à exercer dans le tribunal de la pénitence, comme par exemple celui d'absoudre des censures et autres peines ecclésiastiques, peut, selon toute probabilité, user de son privilége même en dehors

1. Ex certa scientia.
2. Ex plenitudine potestatis (SALMANT., tra. 18, n. 42 et 43, cum aliis).
3. SUAR., *de leg.*, l. VIII, c. 14, n. 4; CASTROP., t. I, trac. 3, d. 4, p. 10, n. 9, et SALMANT., l. cit., c. 1, n. 8, cum PELLIZ., TAMBURINI, etc.
4. Cs. SALMANT., trac. 18, n. 11, cum aliis.
5. Cs. SUAR., c. 35, n. 8, PAL., p. 7, n. 3, SANCH., *de matri.*, l. VI, d. 6, n. 14, et SALMANT., c. 1, n. 12, cum. SYLVEST., AVILA, etc.
6. Cs. SALMANT., c. 1, n. 17 et 18.

du sacrement, quoiqu'il ne lui ait été expressémennt donné qu'en sa qualité de confesseur, *sacerdoti confessario* [1]

V *Quatrième règle*. A propos de clauses, la clause *ad instar* signifie que le privilége qui est accordé de nouveau aura la même valeur qu'avait, au moins dans le principe, le premier (à la ressemblance duquel est accordée ce second), bien qu'il ait été révoqué plus tard, ou qu'il n'ait pas été accepté, comme le remarque le P Mazzotta. Autrement, si le premier privilége a été nul, le second le sera également, à moins que dans ce dernier il ne soit fait déclaration expresse du droit que l'on accorde [2] Toutefois, cette observation (comme le disent les docteurs) s'applique uniquement à la formule *ad instar*, et non à la formule *sicut concessum est*, etc., suivant la restriction qu'y mettent Bonacina et Garcias, cités à ce sujet dans la Théologie de Salamanque. La clause « autant que (le privilége) peut n'être pas incompatible avec les saints canons [3], » ne doit s'entendre que des canons où se trouve exprimée cette autre clause : *Non obstante quocumque privilegio* [4] La clause « suppléant chacune des défectuosités [5], » s'entend seulement de l'absence des conditions requises de droit positif, *de jure positivo*, et qui ne sont qu'accidentelles, mais non des défauts naturels ou substantiels, comme, par exemple, si le suppliant était excommunié, ou si la requête était subreptrice ou frauduleuse, ou bien encore si le défaut affectait la cause ou la personne du suppliant [6] Quant aux autres clauses, voyez ce qui en est dit dans la Théologie de Salamanque [7]

VI. *Cinquième règle*. Au sujet de l'interprétation des priviléges, il y a à faire plus d'une remarque. 1° Tout privilége

1. Cs. SUAR., l. VIII, c. 6, n. 15 ; CASTROP., d. 4, p. 2, § 5, n. 6, et SALMANT., c. 1, n. 33, cum SYLV., TAB., etc., contra alios qui probabiliter etiam negant.
2. Cs. SUAR., c. 15, n. 2 ; CASTROP., d. 3, p. 2, § 8, n. 1 ; SALMANT., c. 1, n. 39, cum BON., etc., et P MAZZOT., t. I, *de privil.*, p. 22, v. *Sexto*.
3. Quatenus sacris canonibus non adversetur.
4. Cs. SALMANT., c. 1, n. 50, cum NAV., SUAR., GARC., etc.
5. Supplentes singulos defectus.
6. Cs. SALMANT., c. 1, n. 51, cum BARBOSA et TAMBUR.
7. *Ibid.*, ex n. 40.

doit être interprété de manière à ce qu'il ne soit ni inutile ni onéreux au privilégié [1]. 2° Les priviléges ne peuvent être interprétés authentiquement et juridiquement que par le souverain, ou par celui à qui le souverain en a donné la commission. Quant à l'interprétation doctrinale, elle est permise à toute personne instruite, dont on peut suivre en conscience le sentiment. Si donc il est dit dans le privilége que toute interprétation en est interdite, cela doit s'entendre seulement de toute interprétation authentique et juridique [2], ou tout au plus d'une interprétation qu'on prétendrait donner *ex professo*, comme nous l'avons dit dans nos remarques sur les lois (chap. II, n. 80). 3° Clément IV et d'autres pontifes ont défendu aux évêques d'interpréter juridiquement les priviléges des réguliers; et ce droit n'a été accordé depuis par Alexandre VI et par Paul III, pour les cas où l'on ne peut consulter le saint-siége apostolique, qu'aux jurisconsultes et aux autres juges en faveur des réguliers. La même faveur cependant a été accordée aux généraux, aux visiteurs, et même aux provinciaux, à condition qu'ils prennent conseil des jurisconsultes. Il en est de même pour l'interprétation des règles, des constitutions et des usages. Et c'est aussi de cette manière que les susdits prélats peuvent ôter à leurs subordonnés le droit d'user de leurs priviléges particuliers, ou les leur limiter comme ils l'entendent [3]

VII. 4° En règle générale, tout privilége doit s'interpréter largement, comme le porte le c. *Olim*, *in* 6, *de verb. sign.*, où il est dit : « Les bienfaits des souverains doivent être interprétés de la manière la plus large [4]; et comme l'enseigne encore la l. *ult. ff. de constit. princ.* Mais on doit, au contraire, interpréter strictement les priviléges odieux, comme sont tous ceux qui dérogent au droit commun [5] ou aux statuts, ou bien

1. Cs. Salm., c. 1, n. 70 et 71. — 2. Cs. Salmant., *ibid.*, n. 72 et 73.
3. Cs. Salmant., c. 1, n. 74, 75 et 76.
4. Sunt beneficia principum interpretanda largissime, etc.
5. Ita communiter Sanch., *de matr.*, l. VIII, d. 1, n. 1 et 5; Bon., *de priv.*, d. 1, q. 3, p. 7, § 1, n. 5; Suar., *de leg.*, l. VIII, c. 27, Salmant., tr. 18, c. 1, n. 79, et alii passim.

aux usages particuliers ; à moins que ces statuts ne soient eux-mêmes contraires au droit commun, ou que le privilége ne soit inséré dans le corps du droit, *in corpore juris*. C'est ce qui a fait dire à Sanchez et à Mazzotta [1] que tous les priviléges réels doivent être interprétés largement, puisque, par leur perpétuité, ils sont comme insérés dans le droit commun. Il faut excepter de plus le cas où le privilége, s'il n'en était ainsi, serait inutile, ou bien encore les priviléges qui contiennent la clause *ex certa scientia*, ou cette autre, *ex motu proprio*, ou bien encore les priviléges qui consistent dans le droit d'absoudre, de dispenser, ou de communiquer à d'autres le même droit [2] Quant aux priviléges qui sont au préjudice d'autrui, comme sont ceux d'obtenir plusieurs bénéfices, ou de conférer les bénéfices vacants, de dispenser de l'observation de la règle, on doit les interpréter strictement, quand même ils auraient été accordés *ex motu proprio* [3]

VIII. Toutefois ce que nous venons de dire doit s'entendre des priviléges accordés à des particuliers ; mais pour ceux qui seraient accordés à un ordre entier, ou à un couvent, ou à une communauté, ou à tout autre établissement pieux, on doit les interpréter non pas seulement largement, mais en leur donnant toute la latitude possible, quand même ces priviléges seraient contraires au droit commun, ou aux intérêts du droit d'un tiers, comme l'admettent généralement les docteurs [4], parce qu'on doit regarder les priviléges accordés aux communautés comme autant de récompenses pour les services qu'elles ont rendus ; c'est pourquoi nous devons les considérer tous comme favorables, en vertu de la l. *Sicut personæ*, *ff.*, *de relig.* [5]

1. SANCH., *de Matr.*, l. VIII, d. 1, n. 8, et MAZZOTTA, loco cit., p. 223, c. 2, v. *Risp.*
2. Cs. SALMANT., tr. 18, c. 1, n. 78 ad 80.
3. Cs. SALMANT., n. 83 et 84.
4. Cs. SUAR., c. 27, n. 7 ; CASTROP., d. 4, p. 10, n. 6 ; MAZZOTTA, loco cit. SALMANT., c. 1, n. 27 et 28, et iterum n. 85 et 86, cum AZOR., LAYM., SYLV., BONAC., HENR., CONINCH., LEZANA, BORD., et aliis.
5. Cs. SALMANT., c. 1, n. 23 ad 27

IX. *Sixième règle.* Au sujet de la communication des priviléges, il faut noter 1° que les monastères de religieux mendiants se communiquent pleinement les uns aux autres leurs priviléges passés et futurs, tant ceux qui concernent les personnes, que ceux qui concernent les lieux, les fêtes et les indulgences, comme le portent les bulles de Sixte IV, de Clément VIII et de Léon X [1] Ce qu'on doit admettre, quand même le monastère auquel le privilége aurait été accordé ne l'aurait pas accepté, ou n'en aurait jamais fait usage. De plus, quand un privilége accordé à un monastère reçoit quelque accroissement, la même faveur est censée accordée aux autres [2] De plus encore, les monastères de religieux mendiants participent aux priviléges de tous les autres monastères, congrégations ou colléges, monastiques ou non monastiques [3] Cela a également lieu, quand même à ces priviléges se trouverait ajoutée la clause de ne point les communiquer, attendu qu'il existe d'autres bulles où il s'agit de communication de priviléges, et qui lèvent tout empêchement à ce qu'on puisse les communiquer [4] En outre, les convers jouissent également de ces priviléges, parce que ce sont de vrais religieux, et de même les novices [5], d'après la déclaration de Clément VIII ; et c'est là le sentiment commun, quoi qu'en disent quelques-uns en petit nombre avec Suarez, Sanchez, Castropalao, etc. [6] Ainsi en est-il encore des religieux devenus évêques, pourvu que l'usage qu'ils voudraient faire de ces priviléges, étant évêques, ne porte pas préjudice au monastère, comme cela serait si, par exemple, ils continuaient d'habiter le monastère, donnaient leur voix, etc. [7] Les tertiaires de l'un et de l'autre sexe, et en

1. Salmant., c. i, n. 88 et 89. — 2. *Ibid.*, n. 98 et 99.
3. Ita communissime Salm., tr. 18, c. 1, n. 90, cum Rodr., Pelliz., Tambur., etc.
4. Salm., tr. 18, c. 1, n. 170, cum Rodr., Basseo, Miranda, Bon., Diana, Donato, etc.
5. Salm., tr. 15, *de statu rel.*, c. 1, n. 33.
6. Suar., t. IV, *de rel.*, tract. 10, lib. IX, c. 1, n. 18; et Salm., *ibid.*, c. 3, n. 85, cum Sanch., Castrop., Lezana, Pelliz. et aliis.
7. Salm., dict. tract. 15, cap. 5, n. 43, cum Suar., Lez. et Castrop.

particulier les béates placées sous la juridiction des religieux mendiants, et qui portent l'habit religieux après avoir fait vœu de chasteté, jouissent aussi (à quelque chose près) de ces privilèges, en tout ce que comporte leur position. Quant aux confrères du scapulaire, du cordon, etc., ils n'en jouissent que pour ce qui est des indulgences et des rémissions des péchés, exclusivement à tout le reste [1] D'un autre côté, tous les autres ordres religieux non mendiants participent à tous les privilèges de ces derniers et de toutes les maisons religieuses, comme s'ils étaient réellement de l'ordre des religieux mendiants ; c'est pourquoi ils doivent toujours faire attention aux clauses de leurs bulles pour connaître, soit les restrictions, soit les extensions faites aux privilèges dont nous venons de parler. Voyez là-dessus la théologie de Salamanque, *tr.* 18, n. 90, à la fin.

X. Notez, en deuxième lieu, que les religieuses, tant des ordres mendiants que des non-mendiants, jouissent des privilèges des moines de leur ordre, et par conséquent de ceux de tous les autres ordres, en tout ce que comporte leur condition, et qui, bien entendu, peut leur être favorable. Et cela a lieu pour elles, quand même le privilège ne s'adresserait directement qu'aux hommes, comme on doit l'inférer de la bulle de Léon X. Pareillement, les frères à leur tour participent aux privilèges des religieuses de tous les ordres, par la raison (comme nous l'avons dit plus haut) qu'il y a communication pour eux de tous les privilèges accordés à chaque ordre, à chaque congrégation et à chaque monastère [2] Mais, pour revenir aux religieuses, ces privilèges sont communs aussi à toutes celles qui sont sous la dépendance immédiate du pape ou de l'évêque ; et ainsi qu'on accorde aux religieux le privilège d'être absous ou dispensés par leur prélat, les religieuses qui sont sous la dépendance de l'évêque peuvent dès lors être absoutes et dispensées par ce même prélat, quand même dans le privilège il ne serait fait mention que des re-

1. SALMANT., tract. 15, n. 94, cum aliis.
2. Cs. SALMANT. tract. 18, *De privil.*, c. I, n. 94.

ligieuses qui vivent sous la dépendance des réguliers [1]

XI. Notez, en troisième lieu, que les priviléges ne se communiquent point, lorsqu'ils sont odieux et contraires aux statuts propres de chaque ordre, de manière à porter préjudice au bien du monastère ou à l'observance de la règle [2]

Notez, en quatrième lieu, que les priviléges accordés à un individu, non point en sa considération personnelle mais en considération de l'office qu'il remplit ou de la dignité qu'il occupe, ou bien encore en sa qualité de membre de telle communauté, sont censés par là même être accordés dès lors à tous autres qui remplissent le même office ou la même dignité, ou qui sont membres de la même communauté. De plus, les priviléges accordés à des subordonnés ou à des prélats inférieurs, sont censés pareillement être accordés aussi aux prélats supérieurs [3] Pareillement, les priviléges accordés à un couvent ou à une église, ou à certain membre d'un couvent, pourvu que ce soit en sa qualité de membre de ce couvent, sont censés l'être également à tous les autres religieux, tant de cet ordre que des autres qui communiquent, quand milite pour eux la même raison ou quelque autre semblable [4]. Mais cela ne doit pas s'entendre des priviléges qui se donnent à quelque congrégation pour un temps déterminé, ou par des brefs particuliers à quelque monastère pour des raisons spéciales, ou bien encore quand il s'agit des choses que l'on n'accorde d'ordinaire que très-difficilement [5]

XII. *Septième règle.* Il est certain, comme on le voit par la condamnation de la proposition comptée pour la 36e dans le décret d'Alexandre VII, que les religieux ne peuvent plus se servir des priviléges révoqués par le concile de Trente. Mais

1. Cs. Suar, *de leg.*, l. VIII, c. 10, n. 7; Bon. d. i, q. 3, p. 7, § 2, n. 2, et Salm. tr. 18, c. 2, n. 92. cum Castr., Lez., Pelliz., Bord., Boss., et aliis contra paucos.

2. Cs. Castrop., d. 4, § 9, n. 2, et Salm., c. i, n. 100; Suarez, Pelliz., Portel., Tamb., Bord., etc.

3. Cs. Salm., c. i, n. 110 et 111.

4. *Ibid.*, cum Pelliz., Garcia., Quintan., Tamb., etc.

5 Cs. Salm., c, i, n. 118, cum Peyr., Tamb., Mer., etc.

malgré cela, il faut faire attention à certaines déclarations au sujet du concile faites par saint Pie V dans sa bulle *Etsi mendicantium*. Les voici : 1° Il est permis aux séculiers d'entendre les messes et les sermons dans les églises des réguliers. 2° Les évêques ne peuvent accorder de permission pour entrer dans les monastères des religieuses exemptes. 3° La quarte funéraire ne doit s'entendre que de ce qu'on apporte [1] 4° Les confesseurs des religieuses exemptes et les réguliers prédicateurs de leurs propres églises, n'ont point à être examinés par l'Ordinaire. Mais quant à ce privilége des confesseurs, il y a été dérogé par diverses constitutions apostoliques, et spécialement par la bulle *Apostolici ministerii* d'Innocent XIII, de l'an 1723, confirmée par Benoît XIII le 23 septembre 1724. Ensuite, dans cette bulle, au § 18, il est déclaré que les confesseurs des religieuses exemptes doivent être examinés et approuvés par l'évêque diocésain, « en mettant de côté toute coutume contraire, même immémoriale [2]. »

XIII. *Huitième règle.* Il faut distinguer le *rescrit de grâce*, c'est-à-dire d'absoudre, de dispenser, etc., et le *rescrit de justice*, c'est-à-dire d'exercer une juridiction, d'appeler, etc. Les rescrits de grâce portent ces mots : « Grâce faite [3], » lorsque le délégué n'en doit être que le simple exécuteur nécessaire; ou ces autres : « Grâce à faire [4], » lorsque la faculté est accordée de dispenser, et que la chose est abandonnée à la discrétion du délégué. Le *rescrit de justice* expire à la mort du pape, à moins que l'affaire ne soit déjà commencée. Mais au contraire les *rescrits de grâce*, comme ceux qui donnent le pouvoir d'absoudre ou de recevoir les ordres *extra tempora*, ou d'avoir un oratoire privé, conservent leur valeur [5] Pour le

1. Cs. Salmant., tract. 18, c. i, n. 137.
2. Remota quacumque contraria consuetudine, etiam immemorabili.
3. Gratia facta.
4. Gratia facienda.
5. Cs. Castr. d. 3, p. 16, § 4, n. 11, Sanch., *de matr.*, l. VIII, d. 38, n. 41; Salm., c. i, n. 141 ad 146, cum Suarez.

privilége accordé avec la clause *donec voluero*, il est probable qu'il n'expire point à la mort de celui qui l'a accordé [1] Voyez ce qui en a été dit, chap. XVI, n. 82. En outre, si dans la concession se trouve exprimé l'office du délégué, à la mort de ce dernier, la même concession passe à celui qui lui succède [2]

XIV *Neuvième règle.* Le privilége peut cesser de plusieurs manières : 1° par l'expiration du terme assigné au privilége ; 2° par la cessation de la cause finale, pourvu toutefois que le privilége ait été accordé sous la condition de cette cause; mais si le privilége avait été donné d'une manière absolue, il est très-probable que la cause cessant, le privilége durerait encore, quand même on s'en serait servi une fois [3], comme nous l'avons dit en parlant de la dispense au chap. II, n. 66, *in fin.* ; 3° par la renonciation au privilége ; ici nous observerons que les particuliers ne peuvent point renoncer au privilége de la communauté, et pour que la renonciation soit valide, il faut que celui qui a accepté le privilége la fasse entre les mains de celui qui l'a donné [4]; 4° par l'usage contraire, ou par le non-usage; dans le doute néanmoins, la présomption doit être en faveur de l'usage. Remarquez cependant que les priviléges favorables qui ne sont point à charge aux autres, comme par exemple, celui de dispenser, d'exempter du jeûne, etc., ne cessent jamais par le non-usage, ni même par l'usage contraire, quelque reculée que soit l'époque où ils ont été accordés [5] Au contraire, les priviléges qui sont onéreux à un tiers, comme par exemple, ceux de ne point payer la dîme, etc., sont prescrits par l'usage contraire, et même par le non-usage privatif (non pas toutefois par le non-usage simplement négatif), ce qui a lieu lorsque le privilégié, n'ignorant point son privilége, refuse volontairement de s'en servir,

1. Cs. SALMANT., tr. 18, n. 149. — 2. *Ibid.*, n. 150. — 3. *Ibid.*, c. 2, n. 3 et 4. — 4. *Ibid.*, n. 1, ad 8.

5. Cs. SUAR., *de leg.*, l. VIII, c. 34, n. 17; BON., d. I, q. 3, § 5, n. 4; CASTR., tr. 3, d. 4, p. 18, n. 3, et p. 19, n. I, et SALM., c. 2, n. 13, cum LAYM., PONT., LEZZ., GARCIA. etc.

quoique les occasions de le faire se présentent. Mais il faut pour cela que dans le privilége ne se trouve point ajoutée la clause de s'en servir à sa volonté [1]. En outre, cela doit s'entendre par rapport au for extérieur; car, pour ce qui regarde la conscience, on ne perd point le privilége que l'on possède, tant qu'on n'a pas l'intention d'y renoncer [2] Le privilége peut ensuite cesser, soit entièrement, soit en partie, par l'abus qu'on en fait [3]

XV En cinquième lieu, le privilége cesse lorsqu'il est révoqué par le souverain. Mais, en cela, il faut distinguer les priviléges gratuits des priviléges rémunératifs et de ceux qui sont onéreux. Si le privilége est purement gratuit, il peut être révoqué validement, même sans aucune juste cause, bien qu'on ne puisse alors excuser la chose au moins de péché véniel, quand bien même il n'y aurait point de scandale [4]. Mais si le privilége a eu pour objet de transférer au privilégié la possession d'un bien, la révocation ne peut s'en faire, ni licitement, ni validement, à moins d'être motivée, ou par la considération de l'intérêt commun, ou par quelque grave délit dont le privilégié se serait rendu coupable, ou enfin par quelques-unes de ces causes qui donnent le droit de révoquer une donation quelconque [5] Si ensuite le privilége est rémunératif à titre soit de justice, soit de gratitude, il faut toujours qu'il y ait quelque juste motif pour qu'on puisse le révoquer validement. Et si de plus il est onéreux, par exemple, s'il a été accordé pour un prix qu'on a reçu, ou pour une charge qui a été imposée au privilégié, on ne peut les révoquer non-seulement sans avoir pour le faire de justes motifs, mais encore sans offrir à celui qui le possédait une juste compensa-

1. Castrop., p. 18, n. 4; Bonac., n. 3, et Salm., n. 14, cum Laym, Garc., Lez., etc.

2. Cs. Salm., c. 2, n. 18.

3. *Ibid.*, n. 37.

4. Cs. Pontius, l. VIII, c. 19, n. 15; Castrop., p. 21, § 3, n. 3, et Salm., c. 2, n. 37, cum Suar., Sanch., Bon., etc.

5. Cs. Castrop., p. 21, § 2, n. 2, Bon., p. 8, § 2, n. 5; Suar; l. VIII, c. 37, n. 7, et Salm., c. 3, n. 20, cum Pont., Gæt., Lez., etc.

tion. Et on doit dire la même chose des priviléges rémunératifs à titre de justice, comme le disent communément les docteurs[1]

XVI. La révocation d'un privilége peut être ou *expresse*, ou *tacite*. Quant à la première, il suffit, régulièrement parlant, qu'elle contienne la clause générale *non obstantibus privilegiis*, etc., pour révoquer tous les priviléges contraires. Il faut en excepter néanmoins 1° les priviléges accordés par manière de contrat, soit onéreux, soit rémunératif à titre de justice (comme nous l'avons dit plus haut), dans lesquels il est fait mention spéciale de tels mérites en particulier. En second lieu, les priviléges qui contiennent la clause qu'on ne sera censé y déroger, qu'autant qu'il en sera fait mention spéciale. En troisième lieu, les priviléges des réguliers, qui requièrent aussi une mention spéciale, parce qu'ils sont rémunératifs, et qu'ils contiennent la clause dérogatoire de la révocation à venir, s'il en est fait mention spéciale, comme le disent Rodriguez, Portel et Miranda, ainsi que le rapporte le P Mazzotta. En quatrième lieu, les priviléges insérés dans le corps du droit, *in corpore juris*, parce que ce sont de véritables lois ; c'est pourquoi, pour qu'ils puissent être révoqués, il faut la clause spéciale : *Non obstantibus privilegiis in contrarium*[2] Bonacina, Sanchez, Castropalao et les théologiens de Salamanque, avec Molina et Pellizario (contre Ponce), en disent autant des priviléges accordés par quelque concile général, qui ne sont point censés révoqués, à moins que l'acte qui les révoque ne soit accompagné de la clause expresse, *Non obstante quacumque constitutione, etiam a concilio generali edita*, comme on peut l'inférer du chap. *Ex parte*, et du dernier chap. *de capellis mon*[3] Ponce oppose à cela la pratique de l'Eglise et une dé-

1. Cs. *Suar.*, loc. cit., n. 6 et 7 ; PONT., n. 13, et SALM., tr. 18, c. 2, n. 30 et 35, cum aliis.

2. Cs. SUAR., l. VIII, c. 38, n. 1 ; BON., tr. 2, d. 3, p. 8, § 4, n. 11 ; CASTROP., tr. 3, d. 4, p. 21, § 3, a n. 2 ; PONT., l. VIII, c. 19, n. 17 ; MAZZ., t. 1, *de Privil.*, q. 2, c. 1, p. 23, et SALM., c. 2, n. 39 et 40.

3. Cs. BON., n. 13 ; CASTROP., § 4, d. 6 ; SANCH., *de Mat.*, l. III, d. 26, n. 7, et SALM., tr. 18, c. 2, n. 41, cum PELLIZ,, BASSEO, etc., contra PONTIUM, n. 19.

claration de saint Pie V qui prouveraient le contraire ; mais Castropalao répond avec Garcias que tout cela n'est qu'assertion gratuite. Seulement il ajoute que Garcias rapporte un *motu proprio* de saint Pie V, où il est dit que les concessions signées de la propre main du pape ne requièrent aucune révocation du concile de Trente, soit générale, soit spéciale. Du reste, Castropalao a raison de ne point approuver ce que dit Sanchez, que les constitutions du concile de Trente doivent être de plus nominativement révoquées. Voyez ce que nous dirons au n. 38, *in fin.* Toutefois, aucune des exceptions que nous venons de mentionner n'est censée valoir, d'après le sentiment commun des susdits docteurs, qu'autant qu'on n'a pas la certitude de l'intention contraire de l'auteur de l'acte dérogatoire : c'est pourquoi, si la loi révocatoire est accompagnée de la clause *ex certa scientia* ou *ex proprio motu*, ou bien encore *de potestatis plenitudine*, alors tout privilége, fût-il même qualifié, à l'exception toutefois des priviléges onéreux, se trouve révoqué, quand bien même sa révocation devrait léser le droit acquis par un tiers [1]

XVII. Quant à la révocation tacite, nous disons qu'on doit regarder comme révoqués les priviléges antérieurement accordés, du moment où est publiée une loi générale en sens contraire, quand même elle ne serait accompagnée d'aucune clause révocatoire, lorsque cette loi ou le nouveau privilége accordé à un autre ne peut avoir son effet propre sans la révocation de ces priviléges antérieurement accordés ; car l'on ne peut pas présumer que le législateur ait eu l'intention de porter une loi inutile, ou de donner un privilége (soit général, soit particulier) qui soit illusoire. Toutefois, ce que nous venons de dire suppose que les priviléges antérieurement donnés sont connus du supérieur, comme on présume que le sont tous les priviléges insérés dans le corps du droit, *in corpore juris*, mais c'est là ce qu'au contraire on ne doit pas présumer pour ce qui regarde les priviléges qui n'y sont point insérés, qui

1. Cs. SALMANT., c. 1, n. 40 et 42.

sont en un mot en dehors du droit, *extra jus*; aussi exige-t-on, à l'égard de ces derniers, une mention spéciale [1]. Quelques-uns, comme Soto, Henriquez, Quintana, auxquels adhèrent en un endroit les docteurs de Salamanque [2], prétendent que le privilége reste en vigueur tant que la révocation n'en a pas été intimée à la cité ou au monastère. Mais les mêmes docteurs de Salamanque se rétractent ensuite eux-mêmes, et avec raison, dans un autre endroit [3], en disant avec Laymann, Suarez, Portel et Lezana, qu'il suffit pour invalider le privilége (comme nous l'avons dit en parlant des lois, chap. II, à partir du n. 5 au n. 8), que la révocation soit publiée, et qu'à dater de ce jour, deux mois se soient écoulés pour que les privilégiés aient pu en avoir connaissance, quand même, de fait, elle ne leur en serait pas parvenue (*a*).

Jusqu'ici nous avons traité des priviléges en général; dans les chapitres suivants nous parlerons des priviléges en particulier des ecclésiastiques, des évêques et des religieux.

DEUXIÈME POINT.

Des priviléges des ecclésiastiques (*b*.)

18. En quoi les ecclésiastiques sont exempts de la juridiction laïque. — 19. Des priviléges du canon et du for, quant aux personnes. — 20. Quant aux biens. — 21. Quels sont ceux qui jouissent de ces priviléges. — 22. Des bénéficiers. — 23. Des tonsurés. 24. De ceux qui ont quitté l'habit. — 25 à 28. De l'immunité des établissements pieux.

XVIII. Les ecclésiastiques, en vertu de la loi divine, sont exempts de la juridiction séculière en ce qui concerne les ma-

1. Cs. Suar., l. VIII, c. 39, n. 2; Pont, l. VIII, c. 19, n. 19; Castrop., d. 4, d. 21, § 4, n. 10; Bon., d. 3, p. 8, § 4, n. 14; Salm., c. 2, n. 43 et 44, et cum aliis communiter.

2. Cs. Salm. tr. 10, *de Censur.*, c. 2, n. 80.

3. Tract. 8, *de privil.* c. 2, n. 5.

a). Voir, tom. VI, p. 87 de cette traduction.

b). Depuis que la fatale révolution de 89 a déclaré la guerre au Christ, les priviléges dont il va être question n'appartiennent plus guère qu'à l'histoire des temps passés; mais il est toujours bon de les étudier, pour ne pas se laisser séduire par les idées modernes.

(*L'éditeur*).

tières spirituelles ou purement ecclésiastiques, comme sont, par exemple, les ordinations, les élections des prélats, etc., comme cela se prouve par le canon III du concile romain. Pour ce qui est ensuite des personnes et des établissements des ecclésiastiques, il reste à savoir s'ils en sont exempts, ou non, en vertu de cette même loi divine. Beaucoup de docteurs le nient, comme Lessius, Cajetan, Becan, et ceux de Salamanque[1]; mais beaucoup d'autres l'affirment, comme Suarez, Azor, Laymann, etc., et ils le prouvent par plusieurs textes, et spécialement par le ch. *Quamquam, de gentib., in* 6, et par le concile de Trente, sess. XXV, chap. XX, *De ref.*, où il est dit que « les immunités de l'Eglise et des personnes ecclésiastiques sont des droits établis par l'ordre de Dieu et par les ordonnances canoniques[2] » Quoi qu'il en soit, il est certain que les ecclésiastiques, tant en vertu du droit canonique qu'en vertu du droit civil, sont exempts de la juridiction laïque[3] Au reste, ils sont obligés en conscience d'obéir à toutes les lois civiles qui ne sont point incompatibles avec leur état, non coactivement, *non vi coercitiva*, comme on dit, mais directivement, *sed directiva*, c'est-à-dire pour se conformer à l'ordre communément établi[4]

XIX. En premier lieu donc, les ecclésiastiques jouissent de l'immunité en ce qui concerne leurs personnes. Outre le privilége du canon, qui excommunie ceux qui les frappent injustement (voyez ce qui en a été dit au chap. XIX, n. 48), ils jouissent encore du privilége de ne pouvoir être punis par les tribunaux séculiers, comme on le voit par les lois dont Becan a donné le détail[5] Et quoique le droit civil ne les tienne pour exempts que dans les causes civiles, et que dans les causes criminelles il se soit réservé le droit d'informer sur eux sans toutefois les condamner qu'après dégradation, le droit canonique néan-

1. V. Tract. 8, *de ord.*, c. 7, n. 6.
2. Ecclesiæ et personarum ecclesiasticarum immunitatem Dei ordinatione et canonicis sanctionibus constitutam.
3. Jur. ap. Less., *de just.*, l. 2, c. 31, dub. 3.
4. Est commune cum Salm., t. VIII, c. 6, n. 16.
5. *De sacram.*, c. 26, q. 9.

moins les a déclarés entièrement exempts [1] Mais, nonobstant cela, il est des cas où le pouvoir séculier peut poursuivre les clercs, comme, par exemple, si la nuit on en surprenait quelqu'un avec des armes prohibées, ou sous un habillement qui ne serait point le leur, ou bien encore en flagrant délit, alors il peut les arrêter pour les remettre entre les mains des juges ecclésiastiques; et si c'est durant le jour qu'on les surprenne avec des armes prohibées, il peut toujours les leur ôter. Il est encore des cas où le pouvoir séculier peut même leur infliger des peines (à l'exception toutefois de la peine de mort); par exemple, si quelqu'un d'entre eux excitait une révolte contre le prince, ou soulevait le peuple, et que leur évêque ne les en punît pas lui-même. Il est probable, en outre, que l'autorité séculière peut châtier les clercs notoirement coupables de sodomie, puisque Léon X et saint Pie V les ont exclus de tout privilége clérical [2] Du reste, pour ce qui est des autres délits, l'autorité séculière ne peut point les punir, comme nous le font voir le chap. fin. *de vita et hon. cler.*, et le canon *In audientia*, XXV, *de sent. excom.*

XX. En second lieu, les ecclésiastiques jouissent de l'exemption du for séculier, en ce qui concerne leurs biens soit ecclésiastiques, soit acquis de quelque manière que ce puisse être. C'est pourquoi ils ne sont tenus de payer aucune imposition pour ces biens, comme nous le voyons par le chap. *Quia*, et par le chap. *Clericis*, *de immun. eccles. in* 6, ainsi que par la l. *Sancimus*, XXVI, *De sac. eccl.* [3] Néanmoins, les clercs qui en se livrant au commerce trafiqueraient sur des biens purement ecclésiastiques, seraient privés de toute exemption d'après le chap. *Quamquam*, *de censib.*, *in* 6. Quant au trafic qu'ils exerceraient avec leurs biens propres, ils n'en seraient privés qu'après avoir reçu à ce sujet un troisième avertissement. [4] Notons de plus ici, qu'en cas d'urgente nécessité, le

1. Cs. Salm., tr. 8, c. 7, ex n. 24. — 2. Cs. Salm., tr. 8, a n. 27 ad 29, et a n. 18 ad 20. — 3. Cs. *Ibid.*, c. 7, n. 35 et 55. — 4. Cs. *Ibid.*, n. 51, cum Less, Mol. etc.

prince a le droit d'enlever de leurs maisons et de vendre le grain qui d'ailleurs peut leur appartenir [1]

XXI. Ceux qui jouissent des exemptions dont nous venons de parler, tant pour leurs personnes que pour leurs biens, ce sont d'abord tous les réguliers avec leurs novices et leurs tertiaires, et même les béates du tiers-ordre de Saint-François, les carmélites, etc., qui portent l'habit et qui ont fait vœu de chasteté, comme l'a déclaré la S. C., outre les chevaliers de Saint-Jean, de Saint-Jacques, d'Alcantara et de Calatrava, comme le prouvent Bonacina, Filliucius et Diana [2] ; outre tous les clercs engagés dans les ordres sacrés. Pour ce qui est des autres, soit minorés, soit simplement tonsurés, voici comment s'est expliqué à leur sujet le concile de Trente, sess. XXIII, chap. VI : « Qu'aucun clerc tonsuré ne jouisse du privilége du for, s'il n'est pourvu de quelque bénéfice ecclésiastique ; ou du moins que, portant l'habit clérical et la tonsure, il ne serve dans quelque église par ordre de l'évêque ; ou qu'il ne demeure dans quelque séminaire ecclésiastique, ou dans quelque école on université, du consentement de l'évêque, comme en chemin pour parvenir à recevoir les ordres sacrés [3] » Les clercs même mariés qui portent l'habit et la tonsure, et qui sont attachés au service de l'église, jouissent aussi de ce privilége. Mais le chap. dern. *De temp. ord.*, *in* 6, défend de donner la tonsure à ceux qui sont mariés, à moins qu'ils ne veuillent se faire religieux ou recevoir les ordres sacrés, après en avoir obtenu la permission de leurs femmes [4]

XXII. Ainsi donc peuvent jouir du privilége du for 1° les bénéficiers, quand même ils ne seraient attachés au service d'aucune église, et qu'ils ne portaient point l'habit, comme le prouvent d'une manière probable, par l'interpréta-

1. Cs. *Ibid.*, p. 7, n. 17, cum DIANA, MOLF.

2. Cs. SALM., c. 7, n. 87.

3. Fori privilegio non gaudeat, nisi beneficium ecclesiasticum habeat, aut clericalem habitum et tonsuram deferens, alicui Ecclesiæ de mandato episcopi inserviat ; vel in seminario clericorum, aut aliqua schola, vel universitate de licentia episcopi quasi in via ad suscipiendos majores ordines versetur.

4. Cf. lib. VI, n. 816, in fin.

tion qu'ils donnent du concile, les théologiens de Salamanque, avec Filliuccius, Diana et Rodrig., contre Suarez; ils jouissent de ce privilége, quand même ils ne percevraient aucun fruit de leur bénéfice, et qu'ils n'en auraient pas même la possession, puisqu'il suffit qu'ils en aient le titre, comme le disent Garcia, Filliuccius et Diana avec les théologiens de Salamanque. Il suffit encore d'être titulaire d'une chapellenie ou d'une prestimonie (*a*), qui sont considérées comme de vrais bénéfices, mais non du simple titre de pensionnaire [1]

XXIII. Peuvent aussi jouir 2° du même privilége, les clercs minorés et les tonsurés, pourvu qu'ils portent en même temps l'habit et la tonsure, conformément à ce qu'a dit le concile : *Clericalem habitum et tonsuram deferens*, et comme le pensent avec plus de probabilité beaucoup de docteurs, comme Castropalao et Barbosa, contrairement aux théologiens de Salamanque, etc., qui interprètent la particule *et* (du passage tout à l'heure cité) par la disjonctive *vel*, de sorte que, d'après ces derniers, il suffirait de porter l'un ou l'autre [2] Il faut de plus qu'ils soient attachés au service d'une église; mais pour ce qui est de ce service d'église (qui doit être spirituel, et non simplement temporel), c'est assez que l'on serve une église quelconque, quand même elle n'aurait point été assignée par l'évêque, comme l'a déclaré la S. C., dont on trouvera le décret cité par le cardinal Lambertini [3]

XXIV Pour que des clercs minorés ne puissent invoquer en leur faveur le privilége du for (car il en est autrement du privilége du canon), il n'est point nécessaire qu'on leur ait fait d'abord trois monitions, parce que cette mesure n'est de rigueur qu'à l'égard des bénéficiers, et des clercs engagés dans les ordres sacrés, aux termes du chapitre *Contingit, de sent. excom.*, ou bien encore à l'égard des clercs minorés qui

1. Cs. SALM., tract. 8, c. 7, n. 62 et 63, cum aliis.
2. Cf. Lib. VI, n. 827.
3. *De synod.*, lib. VII, cap. 69, n. 4.
a). Sur ce mot : *Prestimonie*, en latin *præstimonium*, consultez Reiffenstuel et le Cours du droit canon de Mgr André.

(*L'éditeur.*)

se trouveraient employés à des affaires séculières, comme on le voit par le chap. *Ex litteris, de vita et hon. cleric.* [1]; mais il suffit qu'ils aient quitté l'habit et la tonsure, comme l'a déclaré plusieurs fois la S. C., et comme le disent communément les docteurs [2], pourvu toutefois qu'ils l'aient quitté longtemps, comme l'observent les théologiens de Salamanque, avec Bonacina, Suarez, Barbosa, etc. Cependant, quoique ces clercs ne puissent alléguer pour eux-mêmes le privilége du for, l'évêque peut néanmoins les retirer des mains de la justice séculière, d'après la déclaration de la S. C., approuvée par le pape [3] Il suffit d'ailleurs que ces mêmes clercs reprennent l'habit ecclésiastique, pour qu'ils jouissent de nouveau de leur privilége, à moins qu'ils ne le fassent en fraude de la loi, comme on le supposerait de celui qui, dans une cause civile, se trouverait déjà cité à un tribunal séculier, ou qui dans une cause criminelle se trouverait déjà mis en prison, ou en serait sorti sous garantie, comme le disent les théologiens de Salamanque, avec Bonacina (contre Guttierez et Ceballos) et le cardinal Lambertini, qui cite à l'appui plusieurs décrets de la S. C. [4] La grande question maintenant est de savoir si le pouvoir séculier peut informer les causes des innocents contre les ecclésiastiques. Parmi les théologiens, les uns l'admettent sans restriction; mais d'autres, plus communément, le tolèrent seulement quand on ne peut pas, ou qu'on ne peut que très-difficilement recourir aux autorités ecclésiastiques supérieures [5]

XXV Pour parler maintenant de l'immunité ecclésiastique par rapport aux lieux, elle consiste en ce que ces lieux puissent servir de refuge aux coupables, et elle convient, en vertu du droit tant ecclésiastique que civil, à toutes les églises, quand même elles seraient interdites ou polluées, et même tombées en ruine, à moins qu'elles n'aient perdu tout à fait leur consé-

1. Cf. Lib. VI, n. 827.
2. Cs. LAMBERT., *De syn.*, l. V, c. 12, ex n. 1, et SALM., tract. 8, c. 7, n. 65.
3. Cs. LAMBERT., *De syn.*, l. V, c. 12, ex n. 1.
4. Cs. SALM., tract. 8, c. 7, n. 67. et LAMB., *De synod.*, c. 67, n. I.
5. *Ibid.*, c. 7, ex n. 76.

cration par la déclaration qu'en ait faite le prélat. Elle comprend également leurs chapelles, leurs sacristies, leurs cimetières, même séparés de l'église, leurs murs, leurs clochers, leurs toits, leurs galeries et les degrés de ces galeries, avec une étendue de quarante pas au delà pour les cathédrales, et de trente pour les autres églises (ce qui ne doit s'entendre que de celles qui sont hors des murs de la ville ou du pays), à moins que la voie publique, ou quelque maison appartenant à un séculier ne s'y trouve interposée : car la maison d'un clerc qui se trouverait dans cet espace ne pourrait faire brèche à l'immunité [1] Les hôpitaux où il y a une chapelle publique, les oratoires érigés par l'évêque, le palais de l'évêque et les maisons des réguliers avec leurs dortoirs, leurs cloîtres, leurs jardins et les porches établis en avant de l'église ou du monastère, jouissent de la même immunité [2] Mais depuis le concordat passé avec la cour de Naples, chap. II, il n'y a plus à en jouir que les églises qui se trouvent dans la ville ou dans les lieux habités ; et celles qui ne sont que rurales n'en jouissent point, à moins qu'elles ne soient paroissiales, ou succursales de ces dernières, ou que l'on n'y conserve le saint-sacrement. Et pour ces églises mêmes, leur immunité ne s'étend plus qu'à leurs galeries entourées de murs, à leurs porches, à l'escalier, aux portes et à la façade antérieure de l'église, ainsi qu'aux maisons qui communiquent immédiatement avec l'église, pourvu qu'elles soient habitées par des ecclésiastiques attachés au service de cette même église.

XXVI. Maintenant, tous les coupables, pourvu qu'ils soient chrétiens, quand bien même ils seraient hérétiques, interdits, ou mis en prison, qui, après s'être échappés de leur prison se réfugient dans les lieux sacrés que nous venons de nommer, jouissent de l'immunité attachée à ces lieux. Toute coutume contraire est réprouvée à ce sujet, comme on le prouve par le ch. *Noverint*, *de sent. excom.*, et par l'authentique *de sacros.*

1. Salm., tract. 18, c. 7, n. 86.
2. *Ibid.*, ex n. 84 ad 88.

eccles. [1] Néanmoins la bulle de Grégoire XIV excepte du nombre de ceux qui peuvent prétendre à cette immunité les voleurs publics, les ravageurs de champs, ceux qui commettent un meurtre par trahison, ou par assassinat, soit dans une église, soit dans un cimetière, et Benoît XIV a étendu la même exclusion à tous les hommes coupables d'homicides commis en quelque église que ce soit ; la bulle de Grégoire XIV exclut en outre de l'immunité les hérétiques et ceux qui se seraient révoltés contre la personne même du prince [2] Or, dans les cas clairement exceptés, le juge séculier peut de son plein droit arracher les coupables de l'église, comme cela se pratique communément ; cependant, lorsqu'il est douteux qu'il y ait lieu à exception, le juge doit s'en rapporter à l'évêque, suivant les docteurs de Salamanque et autres [3]. Excepté donc les coupables de quelqu'une des espèces que nous venons de nommer, tous les autres jouissent de l'immunité, ainsi que les débiteurs qui se réfugient dans une église [4]

XXVII. Reste à savoir si les clercs et les religieux jouissent de la même immunité par rapport à leurs prélats ; plusieurs l'affirment, comme Barbosa, Bordone et Guttierez qui s'appuient sur une déclaration de la S. C., et leur sentiment est très-probable, comme le reconnaissent les docteurs de Salamanque. Néanmoins ces derniers nient que cela soit vrai, en se rangeant au sentiment le plus communément reçu, qu'ont suivi aussi Suarez, Castropalao, Laymann, Bonacina, Silvestre, etc., et ils s'appuient pour le dire sur la bulle de Grégoire XIV, où, en parlant de ladite immunité, ce pape n'a mentionné que les laïques [5] En outre, ils ont pour eux la pratique ordinaire et généralement admise, d'autant mieux que, s'il n'en était ainsi, il serait bien difficile de pouvoir faire subir un châtiment à des religieux, qui sont constamment enfermés dans leurs monastères. Or, de même que les supérieurs ecclésiastiques (comme

1. Cs. SALM., tract. 18, c. 3. n. 89, GUTTIC. etc., cum SUAR. CASTROP. PELLIZ
2. Cs. SALM., tract. 18, n. 96.
3. *Ibid.*, ex n. 96. — 4. *Ibid.*, n. 95.
5. Ut laicis ad ecclesiam confugientibus, etc.

les évêques et leurs vicaires) ont le pouvoir d'arracher d'une église les clercs et les religieux; de même encore, lorsque la chose est nécessaire, ils peuvent accorder ce pouvoir à la justice séculière[1] Néanmoins, l'évêque ne peut arracher d'une église de réguliers, les clercs qui dépendent de lui; non point à cause du droit d'asile, mais parce que ces églises sont des lieux exempts de leur juridiction[2].

XXVIII. A part ces exceptions, ceux qui arracheraient ou qui tenteraient d'arracher un coupable d'un lieu sacré où il se serait réfugié, encourraient l'excommunication *ipso facto*, excommunication qui ne pourrait ensuite être levée que par le pape ou encore par l'évêque; car Clément VIII n'interdit cette faculté qu'aux simples confesseurs, quand bien même ils seraient réguliers[3] Observons que les religieux qui chasseraient de leur église ou de leur monastère quelque criminel, afin de se préserver de certain péril ou inconvénient, ne porteraient point atteinte à l'immunité, et qu'ils peuvent le faire en toute conscience[4] (*)

1. Cs. Salm., tract. 18, c. 2, n. 11.— 2. *Ibid.*, n. 123. — 3. *Ibid.*, n. 117.— 4. Cs. Salm. tract. 18, n. 118.

* Avertissement. — Dans le chap. xx *des Privilèges*, n. 28, nous avons dit, en nous rangeant à l'opinion des théologiens de Salamanque, tract. 18, *de Privil.*, cap. 3, n. 116, 117, avec Bonacina, Castropalao et plusieurs autres, que ceux qui ont encouru l'excommunication pour avoir tiré quelques coupables d'une eglise, peuvent être absous par l'évêque, attendu que Clement VIII n'interdit cette faculté qu'aux simples confesseurs, fussent-ils reguliers, mais non aux évêques. Mais après y avoir mieux réflechi, je crois qu'on doit tenir le contraire, avec Fagnan (*in cap. Cum pro causa, de sentent. excommunicat.*), Farinace et quelques autres, puisque Gregoire XIV a déclaré que les violateurs de l'immunité encourent toutes les censures et les peines jusque-là imposées par les canons, les conciles et les papes contre les violateurs de la liberté, du droit et de l'immunité ecclésiastique : « Declaramus (telles sont les paroles de la bulle) eum ipso facto censuras et pœnas ecclesiasticas incurrere, quæ contra libertatis, juris, et immunitatis ecclesiasticæ violatores per sacros canoneset conciliorum generalium, nostrorumque prædecessorum constitutiones sunt promulgatæ. » D'un autre côté, il est dit dans l'*Extravagante* 3, *inter communes*, *De pœnit. et rem.* de Paul II, que l'excommunication papale restera imposée aux violateurs de la liberté ecclésiastique. Et il ne sert de rien de dire qu'il n'y avait de réservé que la violation de la liberté concernant les personnes, et non celle de l'immunité qui concerne les lieux ; et que si, depuis lors, Grégoire XIV a

TROISIÈME POINT.

Sur les priviléges des évêques.

29. I. Facultés que leur attribue le ch. *Liceat.* Si l'évêque peut dispenser dans les irrégularités *ex delicto*, et dans celles *ex defectu*, quand elles sont douteuses. — 30. Si les évêques en jouissent dans les lieux où n'est point reçu le concile de Trente, etc. — 31. Qui sont ceux qu'on doit comprendre sous le nom d'évêque? — 32. Des voyageurs; et si l'évêque peut absoudre, hors de la confession, des cas réservés au pape. — 33. Que doit-on entendre par délit occulte? — 34. Si l'évêque peut déléguer cette faculté. — 35. S'il peut absoudre des cas que se sont réservés d'autres évêques, etc. — 36. Si, pour les cas réservés depuis le concile de Trente, etc. — 37 Si l'évêque peut absoudre le confesseur qui absout son complice en fait de péché honteux. — 38. S'ils peuvent absoudre des cas de la bulle *In cœna Domini*, etc. — 39. S'ils peuvent dispenser dans l'irrégularite encourue pour hérésie. — 40. S'ils peuvent absoudre ceux qui sont empêchés. — 41. S'ils le peuvent par l'intermédiaire d'un autre. — 42. Qui sont ceux qu'on doit comprendre sous le nom d'empêchés? — 43. De ceux qui sont empêchés pour toujours. — 44. Si ces derniers sont obligés d'adresser leur supplique par lettre missive, etc. — 45. S'ils sont au moins obligés de recourir à l'évêque; et s'ils ne peuvent recourir, etc.; et s'ils sont à l'article de la mort. — 46, 47, 48. II. De six cas réservés aux évêques, et spécialement de l'absolution de la censure encourue pour avoir frappé un clerc. — 49. III. De la dispense nécessaire aux bâtards. — 50. Aux bigames. — 51. IV. De l'irrégularité pour délit occulte. — 52. De l'homicide casuel. — 53. V. De l'inhabilité. — 54. VI. Des pouvoirs des évêques concernant les mariages. — 55. De la dispense des publications, du vœu de chasteté, de l'empêchement *ad petendum*, (renvoi au chap. XVIII,

étendu la peine d'excommunication aux violateurs de l'immunité, il ne les a pas pour cela compris dans la réserve, qui n'est censée prescrite que lorsqu'elle est exprimée ; car nous aurions à répondre que Grégoire ayant imposé aux violateurs de l'immunité la même censure qui jusque-là demeurait imposée aux violateurs de la liberté ecclésiastique, il s'ensuit que la censure qui déjà était réservée pour toute atteinte portée à la liberté ecclésiastique, est de même réservée pour toute atteinte portée à l'immunité locale ; d'autant plus que Clément VIII, dans les deux décrets qu'il a publiés sur les cas réservés au pape et aux évêques, a défendu dans le premier à tous les confesseurs de donner l'absolution d'un cas quelconque réservé au pape, et que, dans le second, parmi les cas qu'il dit être réservés au pape, il compte la violation de l'immunité dans les termes mêmes de la bulle de Grégoire XIV ; or, dans la première partie de ce second décret, il traite des cas réservés au pape, et dans la seconde, il traite des cas réservés à l'évêque. Du reste, il suffisait que l'atteinte portée à l'immunité fût appelée un cas papal, pour faire comprendre que les évêques ne peuvent en absoudre. Et à ce sujet Fagnan, à la fin de son n. 36, allègue une décision de la S. C. du concile qui appuie son sentiment.

n. 68); en fait d'empêchements dirimants douteux. — 56. En fait d'empêchements dirimants certains, si le mariage se trouve déjà contracté. — 57. Si le mariage ne l'est point encore. — 58. L'évêque peut-il deléguer cette faculté? — 59. VII. De la dispense des interstices. — 60. VIII. De la dispense dont un chapelain aurait besoin pour célébrer dans une autre église. — 61. IX. De la dispense nécessaire pour célébrer dans l'après-midi. — 62. X. Des oratoires. — 63. Dans quels lieux l'évêque peut-il célébrer ? — 64. S'il peut accorder la dispense pour célébrer dans une maison particulière ? — 65. XI. De la faculté qu'ont les évêques et les prélats de se choisir un confesseur. — 66. XII. Sur la clôture des religieuses. — 67. De l'approbation des confesseurs de religieuses. — 68. XIII. Les évêques peuvent-ils commuer les dernières volontés. — 69. XIV. De la composition en matière de restitutions incertaines. — 70. XV. De la réduction des messes. — 71. Touchant les serments et les vœux (renvoi au chap. x, n. 19 et 42). De l'union des bénéfices. De la création de nouvelles paroisses, etc.

XXIX. Les évêques, en vertu du canon *Liceat* du concile de Trente (sess. 24, ch. VI), jouissent des facultés suivantes : « Qu'il soit permis aux évêques d'accorder dispense de toutes sortes d'irrégularités ou suspenses encourues pour délit occulte, excepté le cas d'homicide volontaire, et autres qui se trouveraient d'avance déférés aux tribunaux, et d'absoudre gratuitement dans leur diocèse, pour le for de la conscience, par eux-mêmes ou par le vicaire qu'ils députeront spécialement à cet effet, en imposant toutefois une pénitence salutaire, tous ceux de leurs diocésains, qui se trouveraient coupables de délits occultes, quand même ce seraient des cas réservés au Saint-Siége. La même faculté leur est accordée relativement au crime d'hérésie, pour qu'ils puissent en user dans le for de la conscience, mais à eux seulement, et non à leurs vicaires [1] » Ainsi donc, les évêques, en vertu de ce chap. *Liceat*, peuvent dispenser dans toutes les irrégularités et les suspenses papales encourues pour délit occulte, mais non s'il s'agissait d'un homicide commis volontairement, ou de tout autre déjà déféré au for contentieux. Ces mots *de délits occultes*, qu'on

1. Liceat episcopis in irregularitatibus et suspensionibus ex delicto occulto, excepta ea quæ oritur ex homicidio voluntario, et aliis deductis ad forum contentiosum, dispensare ; et in quibuscumque casibus occultis, etiam Sedi Apostolicæ reservatis, delinquentes sibi subditos in diœcesi sua per se ipsos, aut vicarium ad id specialiter deputandum, in foro conscientiæ gratis absolvere, imposita pœnitentia salutari. Idem et in hæresis crimine in eodem foro conscientiæ eis tantum, non eorum vicariis, sit permissum.

vient de lire dans le décret de Trente, ont fait dire, non sans raison, à Bonacina, à Castropalao, aux théologiens de Salamanque, etc., contrairement à plusieurs autres, que l'évêque ne peut se prévaloir de cette faculté pour dispenser dans les irrégularités occultes *ex defectu* [1]; à moins toutefois qu'elles ne soient douteuses, comme le pensent aussi avec probabilité Tournely, Gibert, etc., en s'appuyant sur le chap. *Nuper*, *de sent. excomm.*[2], conformément à ce que nous avons dit dans notre chap. II, n. 6 (*a*). En outre, les évêques peuvent absoudre leurs diocésains par eux-mêmes, ou par quelque autre prêtre spécialement délégué pour cet effet, de tout cas papal occulte, et d'après le concile, ils pouvaient auparavant absoudre même de l'hérésie aussi bien par d'autres que par eux-mêmes. Mais voyez ce qui sera dit au n. 38.

XXX. Au sujet de cette faculté accordée par le concile, nous avons à faire plusieurs observations fort importantes. Notons d'abord que dans les pays où le concile de Trente n'est point reçu, les évêques ne peuvent faire usage de la susdite faculté, exprimée dans le chapitre *Liceat*, comme l'observent communément les docteurs [3]; et certes c'est bien avec raison, puisque les évêques ne peuvent recevoir la faculté accordée par le concile, qu'en acceptant le concile lui-même; car il n'est pas raisonnable que ceux-là jouissent des priviléges accordés par le concile, qui refusent de se soumettre aux charges qu'il impose.

XXXI. Notons 2° que sous le nom d'évêques sont également compris, suivant le sentiment commun, les vicaires capitulaires *sede vacante*, mais non les vicaires des évêques, qui n'auraient d'autre titre pour prétendre avoir ce droit que

1. Cf. lib. VII, n. 469.

2. Cs. FAGNAN., in c. *Veniens de filiis presbyter.* n. 7 et 8, et TOURN., cum aliis, t. II, p. 106.

3. Cs. SUAR., *De censur.*, d. 41, sect. 2, n. 6, SANCH., *Dec.*, l. II, d. XI, n. 2; SALM., *De pœnit.*, c. 13, n. 3, Dum alter; CASTROP., t. I, tract. 4, d. 4, p. 3, § 1, n. 2, cum BARBO. et GARCI.

(*a*). Tom. VI, p. 123, de cette traduction.

(*L'éditeur.*)

les pouvoirs généraux attachés à leur vicariat; car, quoique le vicaire général puisse faire tout ce que l'évêque peut faire en vertu de son pouvoir ordinaire propre (comme nous le dirons au n. 47), il ne peut cependant pas ce que l'évêque ne peut lui-même qu'en vertu d'un pouvoir délégué, bien qu'ordinaire, comme étant attaché à l'office qu'il exerce (ainsi que nous le dirons aux n. 34 et 47). Outre que, pour qu'on puisse jouir de cette faculté, le concile exige expressément une délégation spéciale [1] Mais doit-on comprendre aussi sous le nom d'évêques les abbés qui ont la juridiction épiscopale? Il y a à cet égard deux sentiments opposés : selon Concina, Barbosa, etc., et le P Suarez, qui cite même à l'appui de son opinion une déclaration de la S. C., ces prélats ne doivent pas être compris sous le nom d'évêques ; mais la plupart des autres admettent le contraire avec Fagnan, Sanchez, Castropalao, Sair, Avila, les théologiens de Salamanque, Lacroix, etc., qui donnent pour raison que, lorsque la concession a été faite *in jure*, elle équivaut à une loi qui s'étend à tous les cas auxquels la même raison est applicable. S'il n'en était ainsi, ajoutent-ils, les sujets de ces prélats ne sauraient à qui recourir [2]

XXXII. Notons 3° que sous le nom de diocésains (*sibi subditos*) on doit également comprendre les voyageurs que l'évêque du lieu peut absoudre de tous les cas occultes réservés au pape, comme l'enseignent Suarez, Sanchez, Bonacina, Navarre, Barbosa, Trullench, Bossius, etc.; parce que, quoique le concile de Trente permette seulement aux évêques d'absoudre tous ceux de leurs diocésains qui peuvent se trouver coupables, *delinquentes sibi subditos*, néanmoins, disent ces docteurs, les étrangers, en se soumettant au tribunal sacramentel de l'un de leurs prêtres, deviennent par là même leurs sujets; et le P Suarez rapporte même là-dessus un décret de la Sacrée Congrégation où il est dit que le voyageur peut être absous des cas occultes que nous venons de mentionner, par l'évêque du lieu où il se trouve, et non par le sien propre, puis-

1. Cs. Sanch., *De Matrim.*, l. II, d. 40, n. 13.
2. Cf. lib. VI, n. 593, au mot *Eamdem*, et l. VII, n. 79.

que l'absolution sacramentelle, dont parle le concile, exige la présence du pénitent comme de celui qui l'absout [1] C'est aussi pour cela que la même déclaration ajoute que les évêques ne peuvent absoudre des cas susmentionnés en dehors du sacrement de pénitence, quoique les théologiens de Salamanque, avec Bonacina et autres, aient soutenu le contraire. Fagnan [2] rapporte aussi que Grégoire XIII a fait une déclaration semblable. Voilà ce qu'on peut dire pour ce qui concerne l'absolution des cas; mais quant à la dispense de l'irrégularité et de la suspense pour délit occulte, le même Grégoire XIII a déclaré que les évêques du lieu ne peuvent l'accorder même à ceux qui se trouveraient transportés dans leur diocèse pour remplir l'office d'administrateurs ou de médecins, comme le rapporte Fagnan dans l'endroit que nous venons de citer. Reste à savoir si l'évêque du diocèse même auquel appartient le voyageur peut le dispenser, quoique absent, de l'irrégularité dans laquelle il serait tombé : Avila et plusieurs autres docteurs le nient; mais il est plus communément admis et en même temps plus probable qu'il le peut, comme le soutiennent Bonacina, Tournely, Suarez, Barbosa, Sanchez et les théologiens de Salamanque, parce qu'une telle dispense peut être accordée même aux absents, et que la juridiction volontaire peut s'exercer même en dehors de ses limites locales. Les mots *in diœcesi sua* du ch. *Liceat* ne peuvent faire ici difficulte, puisque, comme le disent les théologiens de Salamanque et Tournely, il suffit pour que l'expression soit exacte, que l'évêque puisse dater de son propre diocèse la dispense qu'il accorde. Et même il est fort probable, comme le soutiennent Suarez, Sanchez, Lacroix, Holzmann, avec Castropalao et Pignatelli, que ces mots *in diœcesi sua* ne se rapportent point à la première partie de la phrase où il s'agit de la dispense de l'irrégularité, mais seulement à la seconde qui traite de l'absolution des cas; et de là ils concluent que l'évêque

1. Cf. lib. VI, n. 593.
2. In c. *Dilectus de temp. ord.* n. 3.

peut dispenser son sujet de l'irrégularité, quand même ils seraient actuellement l'un et l'autre hors du diocèse [1]

XXXIII. Observez, en quatrième lieu, que par délit occulte on n'entend pas celui qui ne pourrait se prouver en justice au moyen de deux témoins, comme le voudraient quelques docteurs, qui se fondent pour le dire sur une déclaration de la Sacrée Congrégation citée dans Fagnan, où il est dit que celui-là ne doit point avoir la conscience tranquille, qui a été absous ou dispensé dans le cas contraire. Mais le sentiment commun des docteurs, c'est qu'on doit entendre en cette matière par délit occulte, tout délit qui peut être caché en quelque manière, quand même il pourrait être prouvé en justice. De là Azor, Sanchez, Tournely, Bonacina, Castropalao, les théologiens de Salamanque; etc., se croient autorisés à dire qu'un délit est censé n'être plus occulte, lorsqu'il vient à être connu de la plus grande partie de l'endroit, ou du voisinage, ou du collége, pourvu qu'il y ait au moins dix personnes qui en aient connaissance [2] Et le cardinal Lambertini [3] dit même avec Tiburce, Sairo, Navarre, (en parlant des empêchements occultes du mariage auxquels peut s'appliquer la même règle), qu'on doit regarder comme occulte tout empêchement qui est connu seulement de sept ou huit personnes dans une ville, ou de six dans la campagne. En outre, le même Fagnan, sur le c. *Vestra, de cohab. cler.*, etc., n. 118, atteste que la sacrée pénitencerie tient pour occulte tout empêchement qui n'est connu que de quatre ou cinq personnes. Pour moi, je puis assurer qu'il est arrivé à la sacrée pénitencerie de dispenser dans un certain empêchement qui était connu de dix personnes environ [4] Malgré cela (comme nous l'avons dit au chap. XVIII, n. 77), le même Fagnan soutient qu'un délit ou un empêchement n'est point censé occulte, pour peu qu'il soit connu de deux témoins, lorsque, dans la faculté d'absoudre ou de

1. Cf. lib. VII, n. 81.
2. *Ibid.*, n. 593, à ces mots : *Hic autem*.
3. *Notif.* 87, n. 45, in fin.
4. Cf. lib. VI, n. 1111.

dispenser, il y a la clause *Dummodo sit omnino occultum*.

XXXIV On met ici en doute 1° si l'évêque peut déléguer généralement aux autres ecclésiastiques cette faculté qui lui a été accordée par le concile de Trente. Pour ce qui est de la dispense des irrégularités, il suffit (comme le disent Suarez, Barbosa, Sanchez, etc.), que l'évêque transmette simplement à d'autres sa faculté personnelle, sans délégation spéciale, puisque la susdite faculté de dispenser appartient de droit ordinaire, en vertu du concile, à tous les évêques, comme étant attachée à l'office de l'évêque, et non au mérite particulier de la personne. Quant à ce qui regarde l'absolution des cas, quelques docteurs prétendent qu'il faut la délégation spéciale pour tout cas particulier, en prenant à la lettre ces paroles du concile de Trente « par lui-même, ou par le vicaire qu'il députera spécialement à cet effet [1] » Mais malgré cela, le sentiment le plus commun et le plus probable, que soutiennent Suarez, Sanchez, Barbosa, Navarre, Laymann, Lacroix et les théologiens de Salamanque, etc., c'est que l'évêque peut déléguer même généralement, à quelque prêtre que ce soit, la faculté exprimée dans le ch. *Liceat*, pourvu qu'il la spécifie d'une manière expresse, puisqu'en la spécifiant il est censé en faire la délégation spéciale qui peut être ensuite générale pour tous les cas qui se présentent ; car (comme nous l'avons dit) cette faculté appartient à tous les évêques de droit ordinaire, *de jure ordinario*, parce qu'elle est attachée à la dignité épiscopale [2]

XXXV On met en doute 2° si l'évêque peut absoudre, aussi en vertu du ch. *Liceat*, ou déléguer la faculté d'absoudre des cas réservés avec censure par d'autres évêques, lorsque ces cas sont occultes. Bonacina et plusieurs autres docteurs l'affirment, à cause de la particule *etiam* qui se trouve dans le susdit chapitre : « In quibuscumque casibus occultis *etiam* sedi apostolicæ reservatis. » C'est pourquoi ils disent que pour que la particule *etiam* n'ait point été mise inutilement,

1. Per se, aut vicarium ad id specialiter deputandum.
2. Cf. lib. VI, n. 594, dub. 9.

on doit regarder comme accordée aux évêques la faculté d'absoudre aussi des cas occultes que d'autres évêques se sont réservés [1] Mais nous soutenons le contraire, en nous appuyant sur deux déclarations de la Sacrée Congrégation du concile, datée l'une du 29 novembre 1711, et l'autre du 24 janvier 1712 (*Apud Thesaurum resolut. S. C.*, t. I, p. 392); et principalement sur une déclaration du pontife régnant, publiée dans un cas semblable, le 20 août 1752, et qui commence ainsi : *Pias fidelium.* Voici les propres paroles de cette déclaration : « Cette faculté d'absoudre, etc., excepté dans les cas réservés à nous et au siége apostolique seulement, mais non dans les cas réservés aux ordinaires des lieux. Et en conséquence, nous statuons et déclarons que les absolutions qui ont pu être accordées par le passé, ou qui pourraient l'être à l'avenir, contre la teneur de la présente déclaration, n'ont pu ni ne pourront être invoquées en faveur de qui que ce soit [2] »

XXXVI. On met en doute 3° si la faculté accordée par le concile de Trente doit s'entendre comme également donnée aux évêques pour les cas et les irrégularités dont la réserve n'a été établie que depuis ce concile. Garcias et Floreno cités dans Diana le nient, en s'appuyant sur une déclaration de Grégoire XIII, où, dans le doute si l'évêque pouvait absoudre la religieuse qui romprait sa clôture, de l'excommunication (quand elle est occulte) réservée par saint Pie V, le pape assura qu'il ne le pouvait pas. Néanmoins le sentiment contraire, qu'ont soutenu Sanchez, Bonacina, Suarez, Bossius, Diana, Vega, est très-communément admis comme celui qu'il faut suivre, attendu que, dans le ch. *Liceat,* cette faculté leur est accordée sans restriction aucune, et que c'est un axiome généralement reçu « que là où la loi ne distingue point, nous ne de-

1. *Ibid.*, dub. 8.
2. Hujusmodi... absolvendi facultatem, etc., præterquam in casibus nobis, et sedi apostolicæ duntaxat, non vero ordinariis locorum reservatis... Et consequenter absolutiones contra præsentis declarationis nostræ tenorem, forsan de præterito impertitas, aut in posterum impertiendas, nemini suffragari potuisse, sive posse, decernimus, et declaramus. Bened. XIV, *de synod.*, l. V, c. 5, n. 9.

vons pas distinguer non plus [1] » Et c'est vainement qu'on nous oppose la déclaration de Grégoire XIII, puisque la bulle de saint Pie V renfermait la clause que la religieuse ne pourrait être absoute, à moins d'être à l'article de la mort, que par le pontife romain [2] C'est pourquoi nous ne doutons pas plus que Diana, que dans les bulles où se trouve une clause dérogatoire, comme celle *nisi in mortis articulo*, la faculté d'absoudre ne soit interdite aux évêques [3]

XXXVII. On met en doute 4° si l'évêque, en vertu du ch. *Liceat*, peut absoudre de l'excommunication qu'encourent d'après la bulle *Sacramentum*, de N. S. P le pape Benoît XIV, les confesseurs qui absolvent leurs complices *in peccato turpi*. Il semble, d'un côté, qu'il ne le puisse pas, puisque, ce cas étant lui-même occulte, si les évêques pouvaient en absoudre, il s'ensuivrait que la réserve papale deviendrait inutile; et déjà nous avons dit au n. 17, qu'on doit regarder comme tacitement révoqué tout privilége qui empêcherait la loi portée depuis sa concession d'avoir son effet. D'un autre côté, quelqu'un pourrait répondre que, même avec cette faculté accordée aux évêques, la réserve en question ne resterait point tout à fait inutile, tant parce qu'il peut arriver qu'un cas semblable devienne quelquefois public, que parce que la susdite réserve aura toujours son effet au moins à Rome, ou bien encore dans tous les lieux où le concile de Trente n'a point été reçu, puisque (comme nous l'avons déjà dit) les évêques ne peuvent y jouir des priviléges accordés par ce même concile. Et ce sentiment que nous adoptons est également celui des théologiens de Salamanque [4], qui citent à l'appui plusieurs autres auteurs qui ont écrit sur la bulle de Benoît XIV

XXXVIII. On met en doute 5° si la bulle *Cœnæ* a retiré aux évêques la susdite faculté, que leur avait accordée le concile

1. Ubi lex non distinguit, nec nos distinguere debemus.
2. A qua præterquam a romano pontifice, nisi in mortis articulo, absolvi nequeat.
3. Cf. lib. VI, n. 594, dub, 7.
4. In opusc. append. *de bull. Cruc.*, c. 6, p. 171, n. 300.

de Trente, d'absoudre de l'hérésie occulte et des cas réservés dans cette bulle. Navarre, Coninch et plusieurs autres docteurs le nient, et leur sentiment n'est pas improuvé par Milante, Concina, et les théologiens de Salamanque, attendu que la bulle ne révoque point expressément la concession du concile de Trente, ce qu'il eût fallu, disent-ils, d'après le ch. *Nonnulli, de Rescrip.* Mais nous affirmons le contraire avec beaucoup plus de canonistes, et d'après plusieurs déclarations de la Sacrée Congrégation, tant à raison de la clause dérogatoire *nisi in mortis articulo*, qui se trouve dans la bulle, comme nous l'avons montré, au n. 36 qui précède, qu'à cause de cette autre clause par laquelle il est défendu d'absoudre « sous quelque prétexte que ce soit d'indults accordés par nous (saint Pie V), ou par les décrets d'un concile quelconque [1] » Fagnan et le cardinal Lambertini [2] rapportent à ce sujet plusieurs déclarations, même de saint Pie V et de Grégoire XIII. De plus, Alexandre VII a condamné la proposition, comptée pour la 3e dans son décret, et dans laquelle il était dit que le premier sentiment avait été examiné et toléré, *visa et tolerata*, par la Sacrée Congrégation: condamnation qui, comme le disent avec raison Viva, Holzmann, Elbel et le cardinal Lambertini, a certainement rendu improbable ce premier sentiment, puisqu'en déclarant qu'il n'avait jamais été toléré en termes explicites, le pape a déclaré implicitement qu'il n'était point tolérable. De là Lambertini conclut qu'aujourd'hui il serait téméraire de le mettre en pratique. Et il ne sert de rien de dire, comme le font quelques-uns, que dans les révocations de facultés faites par des constitutions pontificales, ne sont point censées comprises les facultés accordées par des conciles généraux, à moins qu'il n'en soit fait une mention spéciale : car Fagnan, Roncaglia, et le cardinal de Luca avec le commun des théologiens, comme l'affirme ce dernier, ont d'avance répondu à cette objection, que ce principe n'est point

1. Prætextu quorumvis indultorum per nos ac cujusvis concilii decreta concessorum.
2. *De synod.*, lib. VII, c. 32.

applicable aux constitutions pontificales, mais seulement aux rescrits pontificaux, qui ne se font point avec la même maturité que les constitutions [1]

XXXIX. Observons cependant ici que, quoique l'évêque ne puisse, dans le for intérieur, absoudre de l'hérésie occulte, il peut néanmoins, comme délégué apostolique, dispenser de l'irrégularité encourue pour cette hérésie occulte, comme le disent les théologiens de Salamanque et Félix Potesta [2] L'évêque peut, de plus, comme délégué apostolique, absoudre l'hérétique même notoire quant au for extérieur, pourvu qu'auparavant cet hérétique ait fait abjuration devant un notaire et des témoins; et, ainsi absous par l'évêque, le coupable repentant peut ensuite recevoir l'absolution de son péché d'hérésie de quelque confesseur que ce soit, comme le disent communément les docteurs [3]

XL. On met en doute 6° si l'évêque a le pouvoir d'absoudre de l'hérésie et des autres cas de la bulle *Cœnæ*, ceux qui sont dans l'impuissance d'aller à Rome. Quelques docteurs le nient d'une manière absolue; d'autres le nient seulement pour ce qui est de l'hérésie. Mais nous affirmons généralement qu'il le peut, d'après le sentiment commun des théologiens et des canonistes, soutenu notamment par Lugo, Laymann, Concina, Roncaglia, Castropalao, Milante, les docteurs de Salamanque Avila, Potestà, Viva, Pellizario, etc., parce que, lorsqu'il y a empêchement d'aller à Rome, les évêques rentrent dans leur droit ordinaire, tel qu'ils l'avaient antérieurement en vertu des chap. XIII, 29 et LVIII, *De sent. excomm.*, où, quoiqu'il n'y soit fait mention que de la censure encourue pour avoir frappé un clerc, on étend néanmoins communément la décision qui y est portée à toute autre censure; mais surtout en vertu du chap. *Eos qui*, XXII, *eod. tit.*, où l'on parle généralement de

1. Cf. lib. VII, n. 84. — 2. *Ibid.*, n. 76.
3. RONCAGLIA, tr. 4, q. I, c. 6, q. 4, p. 81, cum FARINAC., CUNILIATI, *de s. pœn.*, § 11, cum RENFECT., CASTROP., *de fide*, tr. 4, d. 4, p. 3, § 2, n. I et 2, cum SANCH., NAVARR., BON., GUTT., COMIT., VIVALD., etc., ex bulla *Cum sicut*, Clem. VII, edita an. 1530.

toutes les censures *canonis vel hominis*. En voici le texte. « Lorsqu'ils (les excommuniés) ne peuvent avoir recours à celui qui devrait les absoudre, qu'ils soient absous par un autre [1] »

XLI. Observons 1° que, dans ce cas d'empêchement, l'évêque peut absoudre de l'hérésie non-seulement par lui-même, mais encore par tout autre délégué généralement de sa part. Ces mots du concile de Trente, « Iis tantum non vicariis sit permissum, » ne contredisent point dans la réalité ce que nous disons ici, puisqu'alors l'évêque n'absout point en vertu d'une concession quelconque du concile, mais en vertu du droit commun, selon lequel les évêques ont le pouvoir ordinaire d'absoudre et de déléguer, comme dans tous les autres cas [2]

XLII. Observons 2° que sous ce mot « empêchés d'aller à Rome [3], » sont compris les vieillards, les femmes, les impubères, les malades, les pauvres, ceux qui ont quelque infirmité, et tous les autres *qui ont des raisons valables pour se croire dispensés de faire le voyage* [4], comme le déclarent les chap. *De cætero*, *De sentent. excom. Ea noscitur*, *Quamvis*, *eodem titulo*. Notons cependant que si l'empêchement est temporaire, et qu'il dure un temps notable (comme par exemple, six ou sept mois), ceux qui ont cet empêchement peuvent être absous, à la vérité, par l'évêque, mais pourvu qu'ils promettent avec serment, à moins que ce ne soient des femmes ou des enfants, de se présenter, aussitôt l'empêchement cessé, au saint-siége apostolique, au moins par procureur, pour y être directement absous ; et, dans le cas où ils ne se présenteraient pas, ils tomberaient de nouveau dans la même censure, comme le déclare le chap. *Eos qui*, *de sent. excom.*, in 6, quand bien même ils se seraient amendés et qu'ils auraient donné satisfaction aux parties offensées [5]

1. Cum ad illum a quo fuerunt ab solvendi, nequeunt propter impedimentum habere recursum, ab alio absolvantur. (Cf. lib. VII, n. 84.)
2. *Ibid.*, n. 90. — 3. Impediti.
4. Alias justas excusationes quibus ab itinere rationabiliter excusentur.
5. Cf. lib. VII, n. 85 ad 87.

XLIII. Mais si l'empêchement est perpétuel (c'est-à-dire s'il doit durer dix ans ou au moins cinq, comme le disent Roncaglia, Viva, Tamburino), ceux qui ont été absous restent entièrement dégagés de l'obligation de se présenter. Or voici, généralement parlant, ceux qu'on regarde comme empêchés à perpétuité, *impediti in perpetuo* : 1° les fils de famille; 2° les religieux, quand même ils auraient encouru la censure avant d'entrer au monastère; 3° les septuagénaires, ou au moins les sexagénaires; 4° les domestiques; 5° les pauvres; 6° ceux qui sont condamnés pour toute leur vie aux galères ou à la prison; 7° les infirmes qui sont atteints d'une maladie grave et longue, comme de la fièvre quarte, etc.; 8° ceux qui sont obligés de nourrir leur famille ou d'en administrer les biens; 9° toutes les femmes, quand même elles ne feraient point profession de la vie monastique : on excepte néanmoins de cette généralité la religieuse qui aurait encouru une excommunication, même occulte, pour avoir rompu la clôture, excommunication qui est toujours réservée au pape, d'après la déclaration de Grégoire XIII, comme nous l'avons dit au n. 36; 10° les enfants, quand même ils ne recevraient l'absolution que dans l'âge de puberté; 11° ceux qui sont obligés d'habiter des lieux d'où ils ne peuvent sortir, comme sont, par exemple, les soldats, les séminaristes; 12° enfin tous ceux qui ne peuvent aller à Rome sans éprouver un grave dommage, soit spirituel, soit temporel [1]

XLIV Observons 3° que ceux qui ont un empêchement perpétuel ne sont point obligés de recourir à Rome par procureur ou par lettre, selon le sentiment plus probable et plus commun que soutiennent Castropalao, Avila, Coninch, les docteurs de Salamanque, Viva, Sporer, Dicastillo, etc. (contre Bonacina et Potestà), parce que, lorsqu'il y a empêchement, comme nous l'avons dit au n. 40, les évêques rentrent dans leur pouvoir ordinaire de les absoudre, dont les avait privés la réserve papale; d'autant plus que la loi n'oblige à rien autre chose

1. Cf. lib. VII, n. 88.

que d'aller à Rome en personne, et par conséquent, si l'on est empêché d'y aller, on n'a point d'autre obligation à remplir [1].

XLV Observons 4° que lorsque le pénitent ne peut point se présenter devant le pape, il est nécessairement obligé de se rendre auprès de l'évêque pour recevoir l'absolution de l'excommunication papale, comme le déclarent les chap. *De cætero*, I, et *Ea noscitur*, *de sent. excom.* (Voyez le chap. XVI, n. 97, pour ce qui est du cas où il serait à l'article de la mort.) Mais s'il ne pouvait pas non plus se présenter à l'évêque (même hors du danger de mort), il est très-probable, dirons-nous avec Soto, Navarre, Suarez, Castropalao, Laymann, Roncaglia, les docteurs de Salamanque, Lacroix, etc., qu'il peut être absous par tout simple confesseur (avec obligation toutefois de se présenter à l'évêque aussitôt que l'empêchement aura cessé), comme on le prouve par le texte du chap. *Nuper*, *eod. tit.* [2] Dans ce cas, nous disons avec Castropalao, Gerson, Soto, Lugo, les docteurs de Salamanque, etc., qu'il est probable, à considérer la chose en elle-même, que le pénitent n'est point tenu alors de confesser les péchés réservés, à moins qu'il n'y soit retombé ou qu'il ne se trouve dans quelque occasion prochaine, de sorte qu'il y ait nécessité pour lui de les manifester à son confesseur, afin que ce dernier puisse juger sainement de sa disposition. Voyez ce qui a été dit à ce sujet dans le chap. XV, n. 27, 28, et dans le chap. XVI, n. 133, à la fin [3] Ensuite, lorsque le pénitent est à l'article de la mort, il est probable que tout confesseur, même en présence de l'évêque, peut l'absoudre des cas réservés au pape, parce que la mort (comme nous l'avons dit), lève toutes les réserves. Voyez ce que nous en avons dit au chap. XVI, n. 69. Nous disons qu'il peut l'absoudre en présence même de l'évêque des cas réservés au pape, mais non pas cependant des cas que se serait réservés l'évêque lui-même, puisque le confesseur doit imposer plutôt, suivant le sentiment commun, au moribond l'obligation de se présenter à son supérieur lors-

1. Cf. lib. VII, n. 89. — 2. *Ibid.*, n. 92. — 3. Cf. lib. VI, n. 265, qu. II.

qu'il sera guéri, afin de recevoir de sa bouche les avis convenables et la pénitence des censures réservées, quoiqu'il en ait reçu l'absolution ; comment donc pourrait-il l'absoudre, le supérieur étant présent [1] ? Mais parlons maintenant des autres priviléges ou facultés dont jouissent les évêques.

XLVI. 2. Il y a dans le droit quelques excommunications dont l'absolution est réservée aux évêques seuls. Ces excommunications sont : 1° contre celui qui frappe légèrement, soit un clerc, soit un moine ou autres qui jouissent du privilége du canon ; 2° contre celui qui procure l'avortement d'un fœtus animé ; 3° contre celui qui est absous en péril de mort de l'excommunication réservée à l'évêque, et qui néglige ensuite de se présenter à ce même prélat ; 4° contre les frères mineurs qui admettent dans leurs églises aux offices divins les frères du tiers-ordre ; 5° contre celui qui communique avec ceux que l'évêque a excommuniés, dans le délit même pour lequel l'évêque les a excommuniés ; 6° enfin sont réservées toutes les excommunications que l'évêque s'est réservées à lui-même [2] Mais arrêtons-nous ici sur quelques considérations spéciales touchant l'absolution de l'excommunication encourue pour mauvais traitement fait à un clerc. Avant tout, il faut distinguer la percussion légère de la percussion grave (ou médiocre), et de la percussion énorme. En tout cas, pour encourir l'excommunication, il faut toujours qu'il y ait péché mortel. Voici ce que l'on entend par percussion légère, d'après la définition qu'en donne l'Extravag. *Perlectis*, rapportée en entier par Navarre [3] Elle consiste dans un coup donné soit de la main, soit du pied, soit à l'aide d'un bâton ou d'autre chose semblable. Il y a percussion grave, lorsqu'elle a pour effet de faire sauter une dent, ou lorsqu'on arrache une poignée de cheveux, ou que l'on porte un coup qui laisse après lui des marques ou une contusion dans la chair, ou bien encore lorsqu'on fait couler le sang, soit par des égratignures, soit par un coup de poing. Il y a enfin percussion énorme, lorsqu'on mutile

1. Cf. lib. VII, n. 92. — 2. Cf. lib. VII, n. 213. — 3. *Manual.*, cap. 27, a. 29.

quelque membre, ou que l'on fait une grande blessure, ou que la blessure est faite à l'aide d'un instrument tranchant et qu'il s'ensuit une grande effusion de sang, ou enfin lorsqu'on fait à celui qu'on frappe un grand outrage. De là il suit que, de légère qu'elle serait en elle-même, la percussion peut devenir grave, et même énorme, à raison, soit de la dignité de la personne offensée, soit du scandale, comme, par exemple, si un religieux frappait un clerc, soit à cause du lieu sacré ou public (comme si la chose se passait sur une place publique), soit à cause du temps où l'action a lieu, comme, par exemple, si l'on frappait un prêtre au milieu de ses fonctions sacrées; soit enfin à raison de l'outrage, qui par lui-même serait énorme [1]

XLVII. Cela posé, il résulte de l'Extravag. *Perlectis*, citée plus haut, que, si l'on a encouru l'excommunication pour une percussion légère, l'évêque et même son vicaire peuvent en absoudre de droit, parce que cette faculté lui appartient, comme le disent Sanchez, Bonacina, Molina, etc.; et que, selon la règle générale (voyez le n. 31), tout ce que peut l'évêque en vertu de sa juridiction ordinaire, et non déléguée, son vicaire le peut de même, son tribunal ne faisant qu'un avec celui de son évêque, comme le prouvent Fagnan, Sanchez et autres [2] Il est probable ensuite que ladite excommunication peut encore être levée par ceux qui jouissent d'une juridiction quasi-épiscopale, et qui sont compris sous le nom d'évêque, comme nous l'avons dit au même n. 31. Mais si l'acte de violence a été énorme ou même simplement grave, et qu'il ait été public, le pape seul ou son légat peut absoudre de l'excommunication, à l'exclusion de l'évêque. (On peut recourir encore à la S. P., comme nous l'avons remarqué au chap. XIX, n. 150, au chiffre 1°.) On excepte néanmoins le cas où cet acte aurait été occulte, ou s'il avait eu pour auteur un enfant ou une femme, comme il est dit dans les chap. *Pueri*, et *Mulieres*, *de sent. excom.*, ou bien encore si les délinquants avaient des empêchements qui ne leur permissent point d'aller à Rome, comme

1. Cf. lib. VII, n. 277 et 278. — 2. *Ibid.*, n. 279.

nous l'avons dit au n. 40. Ceux qui vivent en communauté peuvent être absous par l'évêque, si l'acte de violence a été grave, mais non point s'il a été énorme, comme on le voit par le chap. *Quoniam, de vita et hon. cler* [1]

XLVIII. Notons ici 1° que dans le doute si la violence a été légère ou grave, on doit la juger grave, comme le déclare la susdite Extravagante *Perlectis*, où il est dit : « Dans le doute on doit plutôt juger que la percussion a été grave, et qu'ainsi on ne peut en absoudre [2] » Notons en second lieu, que, selon le sentiment le plus commun et le plus probable, celui qui donne du poison à un clerc encourt l'excommunication à partir du moment où le poison commence à produire son effet, puisqu'alors la violence a réellement lieu; mais, avant cela, il n'y a point de violence effective, mais seulement tendance à causer l'acte de violence; ainsi pensent Bonacina, Viva, Diana, etc. [3]

XLIX. 3. Pour ce qui est des irrégularités non occultes, l'évêque, d'après les chap. I et II, *De filiis presbyt.*, a le pouvoir de dispenser les enfants illégitimes seulement pour qu'ils puissent recevoir les ordres mineurs et obtenir des bénéfices simples, ou un canonicat dans les collégiales, comme aussi des portions non entières dans les cathédrales, ou autres bénéfices pour lesquels il n'est pas besoin d'être engagé dans les ordres sacrés, mais non pour des bénéfices à charge d'âmes, comme on le voit par le chap. *Is qui, eod. tit.* Tous sont d'accord sur ce point. Mais on doute 1° si l'évêque peut dispenser pour un canonicat dans les cathédrales. Nous disons avec le sentiment plus probable et plus commun que soutiennent Bossius, Castropalao, Barbosa, Concina, les théologiens de Salamanque, etc. (contre Pontas et Tournely avec Gibert), qu'il ne le peut pas, parce que, bien que tout canonicat soit en lui-même un bénéfice simple, néanmoins les canonicats de cathédrales exigent qu'on soit engagé dans les ordres sacrés, d'après le concile de Trente [4], et par conséquent on peut dire

1. Cf. lib. VII, n. 279. — 2. Potius in dubio esse percussionem gravem, et ab ea non posse absolvere. — 3. Cf. lib. VII, p. 280. — 4. Sess. XXIV, c. XII.

qu'aujourd'hui il est dans la nature du canonicat d'exiger les ordres sacrés [1] On doute, en second lieu, si l'évêque peut dispenser généralement de cette irrégularité les enfants naturels dont l'illégitimité est occulte. Diana, Barbosa, Avila, admettent qu'il le peut, en alléguant que le concile de Trente donne aux évêques la faculté de dispenser dans les irrégularités pour délit occulte. Mais nous soutenons le contraire avec Suarez, Laymann, Bonacina, Castropalao, Tournely et d'autres; et Diana lui-même s'est rétracté sur ce point, attendu que cette irrégularité n'est point pour délit, mais pour défaut; et quand bien même elle serait pour délit, le chap. *Liceat* a voulu parler de délits personnels, et non de délits commis par autrui [2] On doute, en troisième lieu, si l'évêque peut dispenser celui dont l'illégitimité est occulte, au moins pour qu'il puisse faire les fonctions des ordres majeurs qu'il a reçus. Laymann, Castropalao et Diana affirment qu'il le peut, non-seulement dans le cas où l'illégitime aurait reçu ces ordres de bonne foi, mais quand même il les aurait reçus de mauvaise foi; et ils prétendent prouver leur sentiment par le chap. *Nisi personæ, de renunc.*, où il est dit que l'évêque peut dispenser l'illégitime occulte qui a reçu criminellement les ordres. Mais nous soutenons le contraire avec Suarez, Filliuccius, les théologiens de Salamanque, etc., par les mêmes raisons que nous avons données plus haut, c'est-à-dire que l'évêque ne peut pas dispenser dans les ordres majeurs. C'est en vain qu'on nous oppose le texte cité précédemment, attendu que c'est certainement du pape que le texte veut parler, et non point de l'évêque; d'autant plus que dans cet endroit il s'agit d'un évêque qui avait été mal ordonné de cette manière [3]

L. Navarre, Sanchez, Concina et d'autres disent avec saint Thomas que l'évêque a le pouvoir de dispenser même de la bigamie pour recevoir les ordres mineurs et les bénefices simples. Mais nous le nions avec Suarez, Laymann, Castropalao, Tournely, Barbosa, Bonacina, d'après une déclaration

1. Cf. lib. VII, n. 428 et 429. — 2. Cf. lib. VII, n. 630. — 3. N. 431.

de Sixte V où le pape suspendit un évêque pour avoir conféré un bénéfice à un bigame, et ajouta que le bigame avait encouru une peine comme ayant été promu à des ordres pour lesquels il n'était point propre[1] Néanmoins, si la bigamie n'est que similitudinaire, bien que publique, le sentiment commun veut avec Tolet, Suarez, Castropalao, Sanchez, Tournely, les théologiens de Salamanque et autres, que l'évêque puisse accorder la dispense, même pour recevoir les ordres majeurs, et on s'appuie pour l'affirmer sur le chap. 4, *De cler. conjugat.*, et sur le chap. 1, *Qui cler vel vov.* Mais on excepte le cas où le clerc aurait épousé une veuve ou toute autre femme non vierge, ou bien encore où il aurait été déjà marié une première fois avant de recevoir les ordres[2]

LI. 4. Comme nous l'avons dit au commencement, l'évêque peut dispenser dans les irrégularités encourues pour délit occulte, excepté dans le cas d'homicide volontaire. Cependant quelques docteurs prétendent à ce sujet, que si l'homicide était tellement occulte qu'il ne pût être prouvé d'aucune manière en justice, l'évêque alors a le pouvoir de dispenser. Mais les théologiens de Salamanque et Roncaglia repoussent avec raison ce sentiment, puisque réellement les évêques n'ont d'autre pouvoir en matière d'irrégularités que celui que leur a accordé le concile de Trente dans le chap. *Liceat*, où l'on fait une exception formelle pour l'homicide volontaire occulte : de prétendre ensuite qu'on puisse appeler *occulte* ce qui, pouvant être prouvé en justice, n'est pas encore prouvé de cette façon, comme le disent nos adversaires, c'est faire une assertion tout à fait gratuite[3] Et c'est en ce sens que la sacrée congrégation du concile a résolu la question le 21 mai 1718, lorsque, ayant été consultée pour savoir si l'évêque pouvait dispenser dans un homicide commis par un enfant qui, en jouant, avait frappé d'un coup de couteau son camarade, lequel était mort de sa blessure au bout de quarante jours, elle répondit: *Negative*, c'est-à-dire que l'évêque ne le pouvait pas,

1. FAGNAN, in c. *Quoniam, de const.*, n. 32. — 2. Cf. lib. VII, n. 452. — 3. *Ibid.*, n. 392.

quoique ce délit fût resté dix-huit ans occulte, et qu'il fût moralement impossible de le traduire en justice [1] Toutefois on pense communément que l'évêque a le pouvoir de dispenser quand il y a péril de mort ou quelque autre cause très-grave, et qu'il est difficile de recourir au pape [2] En outre, Suarez, Castropalao, Bonacina, les théologiens de Salamanque, etc., disent communément que l'évêque peut dispenser dans l'irrégularité encourue pour mutilation occulte [3] On pense aussi généralement avec Navarre, Laymann, Silvestre, Barbosa, etc., que l'évêque peut dispenser dans l'irrégularité pour homicide casuel, non-seulement occulte, mais même notoire, à l'effet de recevoir les ordres mineurs et des bénéfices simples, parce qu'antérieurement les évêques le pouvaient, comme l'attestent un grand nombre de docteurs, et parce que le concile de Trente n'a fait d'exception que pour l'homicide volontaire, et non pour l'homicide casuel, quand même il serait public [4]

LII. Or on peut entendre par homicide casuel, celui, par exemple, que commettrait une personne qui, n'ayant intention que de frapper quelqu'un, lui donnerait néanmoins la mort par manque de précaution, ou celui que commettrait un chirurgien qui tuerait un malade par faute de soin. Mais on met en doute si l'on doit regarder comme casuel l'homicide commis dans une rixe. Beaucoup disent que oui, comme Diana et les théologiens de Salamanque, etc. ; mais nous soutenons la négative, en nous attachant au sentiment beaucoup plus commun qu'ont appuyé Suarez, Navarre, Tamburino, Sporer et autres, avec Diana lui-même qui se rétracta depuis, par la raison que celui qui tue dans une rixe, tue dès lors volontairement [5]. Voyez ce qui a été dit au chap. XIX, n. 108. Il est cependant très-probable, et c'est ainsi qu'on pense assez généralement avec Suarez, Laymann, Navarre, Tournely, Bonacina et Lacroix (qui appelle commun ce même sentiment), que l'évêque peut dispenser celui qui en a tué un autre pour se défendre lui-même, mais en excédant dans ses moyens de

1. *In Thesaur. declar. S. C.*, p. 85. — 2. Cf. lib. VII, n. 391. — 3. *Ibid.*, n. 381. — 4. *Ibid.*, n. 393. — 5. Cf. lib. VII, n. 394.

défense, parce qu'un tel homicide ne peut pas être jugé absolument volontaire.

LIII. 5. Relativement aux incapacités infligées en guise de peine par les papes, on met en doute si les évêques peuvent en accorder la dispense. Telle est, par exemple, l'inhabilité à recevoir des bénéfices portée par Sixte V, dans sa bulle *Effrænatam*, contre ceux qui procurent un avortement ; et telle est encore l'inhabilité à célébrer, imposée par le pape Benoît XIV dans sa bulle *In generali congregatione*, aux confesseurs sollicitants. Anaclet le nie, et Roncaglia en doute pour ce qui est de l'avortement; mais Elbel et Sporer l'admettent sans aucune restriction, d'après la règle communément reçue (comme ils disent) par Scot, saint Bonaventure, etc., que la faculté de dispenser de toutes peines portées par la loi commune, à moins d'être réservée spécialement au pape, est censée concédée aux évêques, comme on prétend le prouver par le chap. *Nuper*, XXIX, *de sent. excom.* Mais lisez ce qui a été dit au chap. II *sur le traité des lois*, n. 63 (*a*), où nous avons soutenu le contraire [1].

LIV 6. En ce qui concerne les mariages, l'évêque peut accorder diverses sortes de dispenses. Il peut dispenser des publications. Voyez ce qui a été dit au chap. XVIII, en parlant du mariage, n. 57 (*b*). Il peut encore dispenser du vœu de chasteté entre personnes mariées; nous avons aussi traité cette question, même chapitre, n. 54 [2] En outre, il peut dispenser de l'empêchement *ad petendum*, comme nous l'avons dit même chap. n. 68. Il reste maintenant à examiner si les évêques peuvent dispenser quelquefois en matière d'empêchements dirimants.

LV Généralement parlant, le pape seul a le pouvoir de dispenser en matière d'empêchements dirimants. Mais lorsque l'empêchement est douteux, c'est un sentiment très-commun

1. Cf. lib. I, app. 2, n. 53, et l. VI, n. 705, in fin.

2. Le n. 54 n'en dit rien, non plus que le n. 68, cité deux lignes plus bas, ne parle de la dispense de l'empêchement *ad petendum*; et le n. 81 (Tom. VII, p. 598 de cette traduction,) renvoie précisément à ce n. 54 du chap. XX, où nous sommes. Il y a donc ici nécessairement lacune.

(*L'éditeur.*)

a). Tom. VI, p. 124, de cette traduction. — *b*). Tom. VII, p. 563.

que l'évêque peut aussi dispenser et c'est ce que disent en particulier Sa, Bon de Merbes, Tournely, Pichler; et quoique Sanchez soit pour la négative dans son traité *Du mariage* [1], néanmoins dans son traité du *Décalogue* [2] il paraît s'être rétracté, en donnant comme règle générale ce qui suit : « Comme toute réserve en matière de dispenses est odieuse, on ne doit l'admettre que pour les cas certains; et en effet les cas douteux ne sont point compris sous la réserve [3], » comme il assure l'avoir prouvé auparavant au liv. I, chap. x, n. 7 [4]

LVI. Mais lors même que l'empêchement dirimant serait certain, si le mariage se trouve déjà contracté, l'évêque, d'après le sentiment commun, pourrait en accorder la dispense dans le cas où il ne serait point facile de recourir au pape, et qu'il y aurait danger de scandale ou d'infamie si les époux se séparaient, ou d'incontinence s'ils ne se séparaient pas; ainsi pensent Sanchez, Castropalao, Concina, Bon de Merbes, Tournely, Cabassut, Noël Alexandre, Bonacina, Barbosa, les théologiens de Salamanque, Cuniliati, contrairement à un petit nombre d'autres [5] Benoît XIV exprime la même opinion dans le passage suivant : « On doit présumer que le souverain pontife délègue à l'évêque la faculté de dispenser, qu'il ne refuserait certainement pas si elle lui était demandée [6] » Mais Lacroix et Félix Potestà font observer ici que si l'on peut facilement obtenir la dispense de la sacrée Pénitencerie, et que les époux soient dans la bonne foi, il faut alors attendre que la sacrée Pénitencerie ait envoyé la dispense, et en attendant laisser les époux dans leur bonne foi, comme nous l'avons dit au chap. XVI, n. 113 (*a*). Remarquons en outre, avec Ponce, Castropalao, Barbosa, Escobar, Sanchez, les théologiens de Sa-

1. Lib. VIII, d. 6, n. 18. — 2. L. IV, c. 40, n. 26.
3. Cum dispensationis reservatio sit odiosa, est restringenda ad casus certos; dubii enim non comprehenduntur sub reservatione.
4. Cf. lib. VI, n. 902. à ce mot : *Cæterum.* — 5. Cf. lib. VI, n. 1123.
6. Præsumendum est, summum pontificem delegare episcopo facultatem dispensandi, quam certe requisitus non esset denegaturus. (BENED. XIV, *de synod.* l. IX, c. II, n. 2.)
(*a*) T. VII, p. 398, de cette traduction.

lamanque, et le commun des autres docteurs, que l'évêque ne pourrait accorder la dispense si les deux époux avaient contracté leur mariage de mauvaise foi; parce qu'alors si l'on donnait une liberté entière à de telles dispenses, on encouragerait les gens à contracter tous les jours des mariages nuls, dans l'espérance d'obtenir avec moins de peine la dispense nécessaire; outre que le concile de Trente [1] veut qu'on ôte toute espérance d'obtenir la dispense à tous ceux qui se marient dans un degré prohibé. Notons cependant, avec Sanchez, les théologiens de Salamanque, Bannez, Concina, Aversa, etc., que pour constituer la mauvaise foi dans un cas semblable, il faut non-seulement que celui qui se marie ait fait l'acte sciemment, mais encore qu'il ait su qu'il y avait empêchement pour lui de se marier avec sa parente, et qu'il en ait eu une vraie certitude; car le concile ajoute : *Scienter præsumpserit*; par conséquent, si l'époux en question était dans une ignorance même crasse en contractant ce mariage, il peut être dispensé d'un tel empêchement par son évêque. Toutefois l'évêque doit refuser la dispense à celui qui a contracté mariage après avoir omis par malice de se faire publier, comme l'a déclaré le même concile dans le passage cité [2]

LVII. Mais si le mariage n'était pas encore contracté, il est très-communément admis que l'évêque peut accorder la dispense de l'empêchement dirimant, quand il y a danger d'infamie et qu'il n'est pas facile de recourir au pape ; ainsi pensent Suarez, Pignatelli, Ponce, Concina, Cabassut, Castropalao, les théologiens de Salamanque, Bonacina, Cardenas, Silvius, Lacroix, Viva, Cuniliati, etc., avec Benoît XIV [3],

1. Sess. xxiv, c. v. — 2. Cf. lib. VI, n. 1124. — 3. *De synod.* lib. IX, c. 2, n. 2, alias l. VII, c. 31. (*a*)

a) Avec tout le respect dû à notre saint docteur, la vérité nous oblige de dire que Benoît XIV s'est contenté de citer les auteurs qui ont sontenu cette opinion, mais sans la partager lui-même, la nécessité fût-elle des plus urgentes, et l'empêchement fût-il occulte. Car voici ce qu'il en dit au numéro suivant : « Quidquid sit de ea extraordinaria potestate quæ ex præsumpta summi Pontificis voluntate in aliquo eventu, urgentissimæ videlicet necessitatis, et impedimenti occulti, competat episcopis, nullum in præsens de ea ferimus judicium;

contre le rigide Fagnan, qui défend d'accorder la dispense, même à l'article de la mort, et dans le cas de nécessité qu'il y aurait de légitimer les enfants; mais les autres docteurs disent communément, ou qu'on doit présumer alors que le pape délègue à l'évêque la faculté de dispenser, ou que la réserve de la dispense cesse dans un cas de si grande nécessité, et que l'évêque dispense alors en vertu de son pouvoir ordinaire [1] Bien plus Pignatelli [2] dit et prouve que, dans un tel cas, non-seulement la réserve cesse, mais encore la loi de l'empêchement devient nulle, comme étant rendue nuisible; car il est certain qu'une loi pernicieuse n'oblige point, comme l'enseignent tous les docteurs, avec saint Thomas. De là Roncaglia et l'auteur de l'*Instruction des nouveaux confesseurs* (comme nous l'avons dit au chap. XVI, n. 114), ont cru pouvoir inférer que, s'il arrivait par hasard que les époux fussent dèjà à l'église, et que l'un d'eux déclarât à son confesseur l'empêchement occulte qu'il aurait contracté par quelque acte illicite, le mariage ne pouvant alors être différé sans scandale ou sans infamie, le confesseur pourrait déclarer que dans ce cas la loi de l'empêchement cesse d'être obligatoire, et que le mariage peut se contracter licitement. Ils conseillent néanmoins, pour plus de sûreté, d'obtenir ensuite la dispense de la sacrée Pénitencerie [3] Mais il faut observer que cela ne peut se faire que lorsque l'évêque est éloigné; car c'est à lui, autant qu'il est possible, qu'on doit recourir nécessairement, afin qu'il accorde la dispense, selon ce qui a été dit au n. 45. Sainte-Beuve et Gibert disent ensuite que si les époux ne sont pas du même diocèse, chacun d'eux doit obtenir séparément la dispense de son propre évêque; mais Honoré Tournely et d'autres le nient avec probabilité, parce que l'évêque, en levant l'empêchement pour son sujet, le rend par là même capable

sed tantum disserimus de ordinaria potestate dispensandi in quibusdam impedimentis dirimentibus publicis. Hanc potestatem communi fere calculo doctores denegant episcopo. Qui imo, etc. »

(*L'éditeur.*)

1. Cf. lib. VI, n. 1122, et eod. lib. n. 613. — 2. Tom. III, *consult.* 33, n. 6. — 3. Cf. lib. VI, n. 613.

de se marier avec l'autre dont l'empêchement est le même ; tout comme celui qui a la faculté de dispenser dans quelques degrés de parenté, en accordant la dispense à l'un des deux époux, l'accorde également à l'autre [1]

LVIII. On demande si l'évêque peut déléguer à un autre cette faculté de dispenser des empêchements dirimants dans les cas que nous venons de citer. Quelques-uns le nient ; mais Castropalao, Bonacina, Barbosa, Silvestre, Sanchez, Ponce, Coninch, les théologiens de Salamanque, Escobar, etc., l'affirment communément. Et il peut la déléguer, non-seulement pour un cas particulier, mais encore en général pour tous les cas occurrents, comme le disent Sanchez, Castropalao, les théologiens de Salamanque, Bonacina, Elbel, Valentia, Vasquez, Salas, Henriquez, Coninch, Guttierez; parce que cette faculté étant attachée, non au mérite de la personne, mais à l'office de l'évêque, elle doit être regardée comme ordinaire, et par conséquent il peut la déléguer, comme nous l'avons observé au n. 34. Il en est de même encore pour toutes les autres facultés que possède l'évêque en matière de publications et d'autres empêchements. Observez que le vicaire de l'évêque n'a point la faculté de dispenser, si l'évêque ne la lui a pas déléguée d'une manière spéciale; car nous avons dit au n. 31 que, par la commission générale du vicariat, on ne doit point entendre comme déléguée au vicaire la faculté qu'a l'évêque de dispenser dans ce cas d'après la volonté présumée du pape [2]

LIX. 7 L'évêque peut dispenser des interstices prescrits par le concile de Trente pour les ordinations des clercs. Et d'abord, quant aux ordres mineurs, le concile confie cette dispense à la prudence de l'évêque, en ajoutant : « On observera entre les ordres mineurs les intervalles de temps appelés interstices, à moins que l'évêque ne juge à propos d'en user autrement [3] » Ainsi donc, entre les ordres mineurs mêmes,

1. *Ibid.*, n. 1142. — 2. Cf. lib. VI, n. 613, et plus au long, n. 1126.

3. Minores ordines per temporum interstitia, nisi aliud episcopo expedire videretur, conferantur. (Sess. XXIII, cap. XI.)

il faut qu'il y ait un certain intervalle de temps, c'est-à-dire le temps d'une ordination générale à une autre, comme le disent quelques-uns, ou d'une fête à une autre, comme d'autres le disent. Du reste, il suffit d'un motif quelconque pour dispenser de ces interstices, comme l'enseignent beaucoup de docteurs. Ensuite, entre la première tonsure et les ordres mineurs, il est plus probable qu'il n'est point besoin d'observer un intervalle quelconque, parce qu'il est plus probable aussi que la première tonsure n'est point un ordre. En second lieu, relativement au sous-diaconat, le concile exige qu'il y ait une année d'intervalle des ordres mineurs à celui-ci, en ajoutant néanmoins : « A moins que la nécessité ou l'utilité de l'église ne demande autre chose [1] » Le mot « église, » *ecclesiæ*, signifie celle où le clerc est appelé à résider, comme le prouve le chap. XIII. En troisième lieu, entre le sous-diaconat et le diaconat, le concile exige un intervalle d'une année; mais l'évêque peut dispenser à cet égard pour toute cause raisonnable, puisque le concile ajoute : « A moins que l'évêque ne trouve autre chose à propos [2] » En quatrième lieu, enfin, du diaconat à la prêtrise le concile requiert également l'intervalle d'une année; mais il se montre ici beaucoup plus rigide, puisque, pour qu'on puisse user de dispense, il exige non-seulement l'utilité, mais encore la nécessité de l'église. Voici les expressions dont il se sert : « Au moins une année entière, si ce n'était qu'il semblât à l'évêque plus à propos d'ordonner autre chose, eu égard à l'utilité ou à la nécessité de l'église [3] »

LX. 8. L'évêque peut aussi accorder la dispense nécessaire pour célébrer à un autre autel, ou dans une église autre que celle qui a été désignée par le fondateur, pourvu qu'il ait pour l'accorder un juste motif; par exemple, s'il devait en résulter quelque avantage à l'église, ou bien encore si le chapelain était infirme, ou occupé à faire ses études, ou à quel-

1. Nisi necessitas, aut utilitas ecclesiæ aliud requirat. (*Ibid.*, c. XII.)
2. Nisi aliud episcopo videatur (sess. XXIII, chap. XIII.)
3. Ad minus annus integer, nisi ob Ecclesiæ utilitatem et necessitatem, aliud episcopo videretur. — (Cf. lib. VI, n. 795.)

que autre affaire, et qu'il lui fallût se gêner beaucoup pour aller à l'église qu'il serait chargé de desservir, etc. C'est ce que disent communément Castropalao, Concina, Lacroix, les théologiens de Salamanque, Barbosa, Roncaglia, Passerino, Henriquez, Tamburino, Mazzotta, etc.; puisqu'il appartient alors à l'évêque (comme nous le dirons au n. 69) d'interpréter la volonté du fondateur. Toutefois Lacroix, d'accord avec Pasqualigo, excepte avec raison le cas où le fondatéur aurait désigné l'église et l'heure, soit pour la commodité particulière de sa famille ou du peuple, soit pour l'honneur particulier à rendre à quelque saint. D'un autre côté, Lugo et Tournely soutiennent que si le fondateur n'avait eu en cela aucun but, ou que ce but n'eût plus de raison d'être, le prêtre qui célébrerait dans une autre église ne pécherait alors que véniellement; bien plus, qu'il serait exempt de toute faute s'il célébrait à un autre autel privilégié, parce qu'en ce cas il servirait mieux les intérêts du fondateur [1]

LXI. 9. En outre, l'évêque peut s'accorder à lui-même, comme aux autres, la dispense nécessaire pour célébrer après midi, quand il a, pour le faire, de justes motifs : c'est ce que disent Lugo, Wigandt, Navarre, Castropalao, Laymann, les théologiens de Salamanque, etc. [2].

LXII. 10. Anciennement, les évêques, en vertu du canon *Missarum*, II, *de consecra.*, *dist.* I, avaient la faculté de célébrer et même de faire célébrer la messe dans quelque lieu que ce fût, y compris les maisons privées; mais enfin, le concile de Trente, sess. 22, *in decr. de celeb. miss.*, etc., a porté le décret suivant : « Les évêques ne souffriront pas que le saint sacrifice soit offert par des prêtres, quels qu'ils soient, séculiers ou réguliers, dans des maisons particulières, ni ailleurs que dans une église ou dans des chapelles uniquement destinées au service divin, et qui seront pour cela désignées et visitées par les mêmes ordinaires [3] » De sorte qu'ils n'ont

1. Cf. lib. VI, n. 329. — 2. *Ibid.*, n. 344, in fin.

3. Ne patiantur (episcopi) privatis in domibus, atque omnino extra ecclesiam et ad divinum tantum cultum dedicata oratoria, ab eisdem ordinariis designanda

plus le droit de permettre de célébrer dans d'autres lieux que dans des oratoires bénits par eux-mêmes et destinés à des usages religieux, et qui de plus doivent être ouverts au public. Là du moins on peut célébrer, quelque jour que ce soit. Ces oratoires doivent avoir une porte qui ouvre sur la voie publique ; mais cela ne doit point s'entendre de ceux qui sont établis dans des maisons de réguliers ou de quelque communauté, comme dans les séminaires, les conservatoires, les hôpitaux, ou bien dans les prisons. Il n'est point nécessaire alors que la porte donne sur la voie publique, et on peut célébrer dans ces lieux, même les jours solennels, comme l'a déclaré la Sacrée Congrégation. Il en est de même des oratoires que les évêques ont dans leurs maisons, même de campagne, et hors de leur diocèse [1].

LXIII. En outre, d'après le chap. dernier *De privileg.*, *in* 6, les évêques anciennement, lorsqu'ils étaient absents de leur diocèse, avaient le pouvoir de célébrer ou de faire célébrer dans quelque maison que ce fût, hors de leur propre habitation. Clément XI leur supprima cette faculté ; néanmoins Innocent XIII, dans sa bulle *Apostolici ministerii*, § 22, en date du 4 mai 1728, déclara que cette défense ne doit point s'entendre des maisons où ils pourraient se trouver « à l'occasion de visite ou de voyage à faire, ou même d'absence autorisée par le droit, en quelque maison qu'ils se trouvent alors [2] » Cette déclaration a été confirmée depuis par Benoît XIII, dans sa bulle *In supremo*. Néanmoins, comme ce privilége est personnel aux évêques, Tamburino observe avec raison que les autres prêtres n'ont point le pouvoir, en l'absence de l'évêque, de célébrer dans lesdites maisons [3]

LXIV On met en doute si l'évêque peut quelquefois accor-

et visitanda sanctum hoc sacrificium a secularibus aut regularibus quibuscumque peragi.

1. Cf. lib. VI, n. 357.

2. Occasione visitationis vel itineris, ut nec etiam quando episcopi in casibus a jure permissis absentes moram faciunt in aliena domo.

3. Cf. lib. VI, n. 358.

der la dispense nécessaire pour célébrer dans les oratoires des maisons privées. La loi ordinaire ne permet point et n'a jamais permis aux prêtres de dire la messe hors des lieux consacrés ou au moins bénits par l'évêque, comme le déclare le canon *Sicut*, 2, *dist.* I, *de consecr.*, qui est un décret du pape Félix. Mais on excepte premièrement le cas de nécessité, comme on le voit exprimé dans le texte que nous venons de citer. Or ces cas de nécessité sont : 1° si les églises sont en ruine, comme le dit le c. *Concedimus*, 30, *dist.* I, *de cons.*; 2° si un prêtre a quelque long voyage à faire à travers des régions désertes ou infidèles, comme le déclare le même c. *Concedimus*; 3° lorsque l'église ne saurait contenir tout le peuple, et que plusieurs, par conséquent, devraient rester privés de la messe; 4° si une armée est en campagne, ou bien si une multitude de navigateurs se trouvent réunis sur le rivage de la mer. Tel est le sentiment commun des docteurs qu'on peut voir cités dans l'ouvrage du cardinal Petra et dans la théologie de Salamanque [1]. Et dans des cas semblables, tout prêtre peut célébrer hors de toute église sur un autel portatif. Néanmoins Laymann [2] observe, avec Suarez et Soto, que quand l'évêque est présent, il convient de lui en demander la licence. En outre, Castropalao [3] fait observer que, lorsque le cas de nécessité est douteux, l'évêque a le pouvoir de dispenser péremptoirement, comme nous l'avons dit au chap. II, n. 63.

De plus, on excepte le cas où c'est un besoin pour l'évêque d'accorder dispense pour qu'on puisse célébrer hors de l'église dans un cas particulier, lorsqu'il y a pour le faire de justes motifs; puisque, quoique aujourd'hui les évêques n'aient plus la faculté pleine et entière de permettre de célébrer dans les maisons particulières qu'ils avaient anciennement, comme on le voit par le c. *Missarum*, *dist.* I, *de cons.*, qui donnait permission de dire la messe non-seulement dans les lieux consacrés par l'évêque, mais encore partout où l'évêque le per-

1. Petra., tom. IV, in const. 2; Urb. V, n. 31, Salm., tr. 5, *de miss. sacr.*, c. 4, ex n. 50. — 2. Laym., lib. V, tr. 5, n. 3.
3. Castrop., tr. 22, *de sacr. miss.*, d. 1, p. 8, n. 5.

mettrait lui-même [1]; et par le chap. *Hic ergo*, *ibidem*, où il était dit : « Dans les lieux où l'évêque l'ordonnerait [2]; » et que la même chose se trouve exprimée dans le can. *In his*, 30, *de privilegiis*, par lequel Honorius III déclara que les frères franciscains et dominicains, en vertu du privilége apostolique, pouvaient célébrer sur un autel portatif, sans même avoir la licence de l'évêque du lieu, en donnant pour raison que, s'il n'en était ainsi, leur privilége leur serait tout à fait inutile, puisque sans ce privilége ils pouvaient bien, avec la seule permission de l'Ordinaire, célébrer hors de l'église; voici les propres paroles du pontife : « Puisque ladite indulgence ne leur servirait à rien, si sans elle ils pouvaient obtenir la même faculté du seul assentiment des prélats [3] » Ce qui a fait dire à Suarez [4], et avec raison, d'accord avec les autres docteurs, tels que Silvestre, Soto et Navarre, qu'anciennement les évêques avaient la faculté de faire célébrer dans les maisons privées sans distinction de jour et sans nécessité quelconque, « parce que, dit-il, ce n'était pas là pour eux user de dispense, mais plutôt faire usage de leur propre droit [5] » Quoique cette faculté, dis-je, ait été enlevée aux évêques par le concile de Trente, dans le décret rapporté au n. 63, néanmoins tous les docteurs s'accordent à dire communément que cela doit s'entendre de la permission permanente de célébrer *per modum habitus*, comme ils en avaient auparavant la faculté; mais qu'on ne leur a point défendu d'accorder cette permission *per modum actus*, pour quelque temps seulement, lorsqu'ils ont pour cela de justes motifs. Ainsi Suarez, dans le lieu cité, à l'alinéa *Secundo* vers la fin, après avoir fait exception pour ce cas de nécessité, ajoute : « De même cette faculté est accordée par manière de dispense; mais le concile n'a pas ôté pour cela à

1. In locis ab episcopo consecratis, vel ubi ipse permiserit.
2. In locis in quibus episcopus proprius jusserit.
3. Cum autem nihil eis conferret memorata indulgentia, sine qua id prælatis annuentibus liceret.
4. SUAR., tom. III, in 3. part., sect. 3, à ces mots : *Secundo*.
5. Quia illis non erat dispensatio, sed usus propriæ potestatis.

l'évêque le pouvoir de dispenser pour de justes raisons, puisqu'il est naturel qu'il l'ait dans ces sortes de choses, surtout lorsqu'il lui devient moralement indispensable [1] » Et il ajoute : « Enfin la pratique confirme ce que nous disons, puisque la chose se fait ainsi sans scrupule [2] » Bonacina dit la même chose : « L'évêque, dit-il, peut en certains cas, pour quelque juste cause qui se présente, accorder dispense pour que la messe puisse se célébrer hors de l'église dans quelque lieu décent [3] » Il cite ensuite à l'appui de son sentiment Reginald, Beja et Cenedo. On peut voir encore ce qu'a écrit Bonacina [4] dans un autre endroit où, en parlant de l'opinion soutenue par quelques docteurs, et que nous avons rapportée au chap. II, n. 63 (laquelle, au surplus, ne plaît pas plus à Bonacina qu'à nous, car elle consiste à dire que l'évêque peut dispenser dans toutes les lois canoniques où la faculté de dispenser n'a point été expressément réservée au siége apostolique), il ajoute que cependant ce sentiment peut être valable dans certains cas qui adviennent fréquemment et qui rendent la dispense nécessaire, tels que les cas de grande nécessité ou de grande utilité, et lorsqu'on n'a point la commodité de recourir au saint-siége. Tamburino [5] en dit autant, et il donne la même raison que Bonacina, c'est-à-dire que ces cas se présentant fréquemment, il est moralement nécessaire que l'évêque ait le pouvoir de dispenser, comme nous l'avons déjà dit au chap. II, n. 62. Barbosa soutient la même chose : « Le concile, dit ce canoniste, parle de la manière commune de célébrer, mais il n'a pas ôté aux évêques le pouvoir de dispenser pour des motifs raisonnables, lorsqu'il y a né-

1. Item facultas hæc est per modum dispensationis ; concilium autem ab episcopo non abstulit potestatem rationabiliter dispensandi, quam habet in hujusmodi rebus, maxime cum revera sit moraliter necessaria.

2. Tandem usus hoc confirmat, quia ita fit sine ullo scrupulo.

3. Episcopus potest in casu aliquo, justa concurrente causa, dispensare, ut missa extra ecclesiam in loco honesto celebretur. (Bonac., *de euchar.*, d. 4, q. ult.)

4. *Ibid.*, *de leg.*, d. 1, q. 2, p. 1, n. 17.

5. Tamb., *in meth. cel. miss.*, l. I, c. 6, § 2, n. 7.

cessité, ou quelque juste cause [1] » Escobar en dit autant : « Cette faculté d'accorder dispense, lorsqu'on a pour l'accorder un motif raisonnable, dit-il, ne doit pas être rangée parmi les abus ; et par conséquent l'évêque peut en user (en permettant de célébrer ailleurs que dans un lieu sacré), lorsqu'une personne de marque ne peut, à raison de son âge avancé, ou de quelque infirmité, se rendre à l'église pour y entendre la messe et recevoir l'eucharistie [2] » Laymann est aussi de ce sentiment: « Il ne semble pas, dit-il, que ce pouvoir ait été ôté aux évêques lorsqu'il se présente un cas de nécessité, pour qu'une fois en passant, ou même plusieurs, autant qu'il peut paraître raisonnable, on puisse célébrer la messe dans un lieu honnête, quoique d'ailleurs destiné à des usages profanes, pourvu qu'on puisse la célébrer sur un autel sacré [3] » Holzmann dit la même chose : « Il faut excepter, dit-il, le cas où l'évêque, pour une cause raisonnable, par exemple, pour un malade, permet par dispense qu'on puisse célébrer dans un appartement privé sur un autel portatif [4] » Enfin ce sentiment est celui des théologiens de Salamanque, d'Elbel, de Lacroix, de Coninch, de Rodriguez, Pasqualigo, Quarti, Diana, Marchant, Hurtado et Fagundès [5]; d'où il résulte que nous avons de justes raisons pour appeler commun le sentiment que nous soutenons. Nous observerons

1. Concilium loquitur de communi modo celebrandi, non vero abstulit episcopis potestatem rationabiliter dispensandi, stante necessitate. (Barbosa, *de pot. ep.*, alleg. 23, n, 3.)

2. Talis autem dispensatio cum rationabili causa non debet inter abusus recenseri ; unde potest episcopus hanc concedere facultatem (celebrandi extra locum sacrum), quando persona nobilis ratione senectutis, vel infirmitatis, nequit adire ecclesiam, ut missam audiat, et eucharistiam recipiat. (Escob., t. III, *de Euch.*, c. 6, n. 85.)

3. Non videtur hæc potestas ablata (*episcopis*) occurrente casu necessitatis dispensandi, ut semel, aut sæpius, quatenus rationabilis causa suaserit, in loco honesto, sed profanis usibus destinato, super altari sacrato missam celebrare liceat. (Laym., l. V, tr. 5, 3.)

4. Excipiendus est præterea casus, quo episcopus rationabili ex causa dispensat, ut in privatis ædibus, v. gr. alicujus infirmi, super altari portatili celebrari possit. (Holzm., t. II, *de Euch.* c. 2, n. 370, V. *Excipiendus præterea.*)

5. Salm., *de sacr. miss.*, tr. 5, c. 4, n. 56 ; Elbel., *Theol. mor.*, eod. tit., p. 136, n. 233, et Lacroix, l. 6, p. 2, n. 263.

ici que, lorsque les docteurs que nous venons de citer parlent de *nécessité* au sujet de la dispense, ils n'entendent point la nécessité de célébrer, parce que cette dernière n'a pas besoin de dispense, comme on l'a vu plus haut, dans la première exception que nous avons faite, mais de la nécessité qui résulte pour celui qui reçoit la dispense de ne pouvoir célébrer ou aller entendre la messe à l'église, ce qui est véritablement un juste motif de dispense. Le décret de Clément XI que nous oppose le P Mazzotta ne détruit en rien ce que nous venons de dire, non plus que ceux de Paul V et d'Urbain VIII, où l'on défend aux évêques d'accorder ladite dispense, soit parce que ces papes (ainsi que le concile de Trente) entendent parler, comme le remarquent Escobar, et les théologiens de Salamanque, n. 58, avec Philibert, Hurtodo, Nov., Quintanad. Diana, Fagundez, de la dispense *per modum habitus*, mais non point de la dispense *per modum actus*, pour un certain temps et dans certains cas particuliers, où il y a quelque motif raisonnable d'accorder la dispense; soit encore parce que, après le décret du concile, plusieurs auteurs, tels que Soto, Emmanuel Sa, ont avancé qu'on pouvait sans faute grave célébrer hors de l'église, pourvu que ce fût dans un lieu honnête. Et même Soto a soutenu, comme le rapporte Suarez [1], qu'il n'y avait en cela aucune faute, pourvu qu'on célébrât le sacrifice de la messe de manière à ne point causer de scandale; et c'est pour cela sans doute que les papes que nous venons de nommer ont jugé à propos d'en faire la défense aux évêques par des décrets plus pressants et plus formels.

On demande ensuite pour combien de fois la dispense peut être accordée. Les théologiens de Salamanque répondent pour une ou deux fois; mais les autres, comme Suarez, Laymann, Bonacina, Escobar, Elbel, Holzmann avec Pasqualigo, etc., parlent d'une manière indéfinie, et pensent que la dispense peut être accordée pour tout le temps que dure la maladie ou toute autre cause accidentelle. Et ce n'est point sans raison

1. Suarez, in 3 part., t. III, d. 81, sect. 3, in princ. (tom. XXI, p. 795, édit. Vivès.)

qu'ils parlent ainsi d'une manière indéfinie, puisque la défense d'accorder la dispense (comme on l'a vu plus haut) ne se rapporte qu'aux dispenses qu'on prétendrait donner sans distinction de jours et à perpétuité, et non uniquement pour quelque temps et pour une cause transitoire, et chacun sait que les prohibitions doivent s'interpréter strictement. A l'appui de cela, Gallemarte [1] rapporte en outre une certaine déclaration où il est dit : « Le pape abandonne au jugement de l'évêque la question de décider en quels cas particuliers le besoin des personnes et la qualité de la maladie pourra lui faire un devoir d'accorder la permission de dire la messe dans des oratoires privés, ou sur des autels propres à la circonstance [2] » Le cardinal Petra [3] admet aussi la même chose, en disant que les évêques peuvent fort bien accorder la permission de célébrer dans la maison de quelque personne qui se trouve malade, afin qu'elle entende la messe et reçoive la communion. On ajoute que Honorius III, dans le canon déjà cité, *In his*, 30, *de Privilegiis*, dit en parlant de la permission nécessaire pour pouvoir célébrer, que dans cette matière *on doit plutôt interpréter favorablement la loi* [4] Or, si les évêques peuvent accorder cette permission en faveur de séculiers infirmes, afin qu'ils ne soient point privés d'entendre la messe, comme nous l'avons déjà dit, à plus forte raison peuvent-ils l'accorder aux prêtres, pour qui c'est comme une nécessité de célébrer fréquemment, comme le déclare le concile de Trente, lorsqu'il dit : « Que les évêques veillent à ce que les prêtres disent la messe au moins tous les jours de fêtes et autres jours solennels [5] » C'est pourquoi je ne saurais excuser de péché véniel le prêtre qui, pouvant célébrer tous les jours (à l'exception

1. Gallemart., in Trid., sess. xxii, *decr. de obs.*, etc.

2. Permittit pontifex ordinarii arbitrio, necessitate personarum, et infirmitatis qualitate pensata, ut pro infirmorum commoditate etiam in privato oratorio, vel altari ad hoc deputato, facultatem celebrandi concedat.

3. Petra, t. IV, in const. 2. Urban. II, n. 3.

4. Benigna potius interpretatio facienda.

5. Curent episcopi, ut ii saltem omnibus diebus festis et solemnioribus missam celebrent. (sess. xxii, c. xiv.)

d'un jour dans la semaine par respect), négligerait par paresse de le faire, d'autant plus que le prêtre ne dit point la messe seulement pour son intérêt particulier, mais encore pour l'intérêt de toute l'Eglise et de tout le peuple chrétien, dont il a été constitué le ministre et l'intercesseur auprès de Dieu, selon ces paroles de l'Apôtre : « Tout pontife pris d'entre les hommes est établi pour les hommes, en ce qui regarde le culte de Dieu, afin qu'il offre des dons et des sacrifices pour les péchés [1]. » De là naît, comme je le disais, une certaine nécessité pour le prêtre de célébrer; et par conséquent les évêques doivent se montrer plus faciles à permettre aux prêtres de célébrer dans leur maison durant tout le cours de leurs infirmités. Nous avons, je crois, traité assez au long cette question; passons maintenant à une autre matière.

LXV 11. Dans le chap. fin. *De pœnit. et remiss.*, il a été accordé tant aux évêques qui se trouvent hors de leur diocèse, qu'aux autres supérieurs et prélats mineurs exempts, de pouvoir se choisir un confesseur, sans avoir besoin d'obtenir une permission de l'ordinaire du lieu où ils sont. Or, par ces autres supérieurs et ces prélats mineurs exempts, il faut entendre les abbés, les supérieurs locaux, et même les prélats de la cour de Rome, comme les protonotaires, les auditeurs de rote, etc., comme le disent Suarez, Lugo, Diana, etc. Mais la Sacrée Congrégation a déclaré (et sa déclaration a été confirmée par Grégoire XIII, comme on peut le voir dans Fagnan), que ces divers prélats ne peuvent se choisir un confesseur que parmi des prêtres soumis à leur juridiction, ou, si c'en sont d'autres, qu'ils le choisissent du moins parmi les prêtres approuvés par leur propre ordinaire, c'est-à-dire par l'ordinaire du domicile de ces autres prêtres, comme l'explique le cardinal de Lugo [2] Les cardinaux jouissent de ce même privilége, mais non ailleurs que dans la ville de Rome, comme le dit Fagnan; ils peuvent se choisir pour confesseur tel prêtre qu'ils veulent,

1. Omnis pontifex ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in iis quæ sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis. (*Hebr.*, v, 1.)
2. Cf. lib. VI. n. 566, à ces mots : *Dubitatur hic* 2.

tant pour eux-mêmes que pour leur famille, et ensuite l'emmener hors de Rome, privilége accordé aussi aux évêques [1]

LXVI. 12. Les évêques sont délégués du siége apostolique pour veiller au maintien de la clôture des religieuses, même exemptes et soumises aux réguliers, comme nous le démontrerons au n. 81. D'Alexandre, Bautrïo, Clericato, Pellizario, etc., concluent de là (contre Diana et Pasqualigo), que les évêques peuvent très-bien se réserver à eux-mêmes les cas concernant les cloîtres, comme l'a déclaré la S. C. du concile, le 16 novembre 1720; et cela a également lieu à l'égard des jésuites, comme il a dit chap. XIX, n. 43 (voir plus haut, p. 60); voyez plus bas, n. 80, chiffre 5.

LXVII. Tous les confesseurs de religieuses même exemptes doivent être approuvés par l'évêque, comme le prescrit Grégoire XV dans sa bulle *Inscrutabilis*, confirmée dans tous ses points par Clément X, par une autre bulle *Inscrutabili*, 7, puis enfin par Benoît XIII et Clément XII, qui a renouvelé dans tous ses points la bulle de Grégoire [2] (nous en parlerons au n. 80), même dans les choses contrairement auxquelles Benoît XIII avait fait des concessions ; c'est pourquoi Tamburino soutient que même les religieuses exemptes encourent les cas réservés par l'évêque, parce que, de même que ce dernier peut limiter le temps et les personnes, de même encore il peut limiter les cas; mais cette conséquence est niée plus communément et avec plus de probabilité, en particulier par Pellizario, Quintanad., d'Alexandre, parce que les religieuses exemptes sont hors de la juridiction de l'évêque, et que l'approbation du confesseur n'est relative qu'à sa capacité; d'autant plus que dans la bulle *Superna*, de Clément X, il est dit, il est vrai, que l'évêque peut limiter le temps, le lieu et les personnes, mais il n'y est fait nulle mention des cas [3] Cependant il n'en est point ainsi pour ce qui regarde la clôture, dont l'évêque peut se réserver à lui-même les cas, comme la censure, conformément à ce que nous avons dit au chap. XIX,

1. *Ibid.*, a ces mots : *Dub.* 2. — 2. Cf. Lib. VI, n. 577. — 3. N. 602, q. 6.

n. 43, et à ce que nous dirons au n. 80. Remarquons de plus qu'en vertu de la bulle *Pastoralis* de Benoît XIV, l'évêque a le pouvoir d'assigner un confesseur extraordinaire aux religieuses exemptes, si leur prélat régulier refuse de leur en donner un lui-même, et cela non-seulement à l'article de la mort, mais encore chaque année du cours ordinaire de la vie[1].

LXVIII. 13. Beaucoup de docteurs, comme Angelo, Silvestre, Armilla, Tabiena, etc., avec Lacroix (qui y adhère), disent que l'évêque peut, pour de justes motifs, commuer les pieuses dispositions du testateur, ajoutant qu'il a le pouvoir, quand il y a sujet, de dispenser de l'obligation de remplir les dernières volontés du testateur; ce que confirme encore le concile de Trente, sess. XXII, chap. VI. Mais nous le nions, nous, d'après le sentiment plus probable adopté par Molina, Laymann, Sanchez, etc., puisque dans le c. *Tua, de testam.*, et dans le c. VIII de ladite sess. XXII, on impose aux évêques l'obligation d'exécuter de point en point les dernières volontés du testateur. Les raisons qu'on nous oppose sont vaines, ainsi que ce qu'on prétend inférer dudit c. VIII, parce que le concile y charge seulement les évêques du soin d'examiner si les causes alléguées existent réellement, lorsque le saint-siége apostolique commue lui-même les dernières volontés du testateur. C'est avec d'autant plus de raison, que dans la Clémentine *Quia contingit, de rel. dom.*, il est dit que les biens qui doivent être employés à quelque usage ne doivent être appliqués à aucun autre, à moins que ce ne soit par le siége apostolique. Du reste, il est très-probable, comme le disent Laymann, Bonacina et les théologiens de Salamanque, Coninch et Trullench, que s'il survenait quelque nouvelle raison, ou si le testateur avait ignoré certaines raisons qui, s'il les eût connues, auraient pu changer ses dispositions, alors l'évêque pourrait commuer le testament, pourvu qu'il s'entendît pour cela avec l'héritier; cependant, si ce dernier s'y opposait, l'évêque, comme le disent plusieurs docteurs, pourrait faire la chose par lui-même[2]

1. Lib. VI, n. 576. — 2. Cf. lib. III, n. 931, à ces mots : *Quæres* 2.

LXIX. 14. Plusieurs docteurs, comme Viva, Diana, Trullench et Busembaum, prétendent que l'évêque peut faire l'évaluation des restitutions incertaines (c'est-à-dire des biens dont le maître n'est point certainement connu) à faire aux pauvres, puisque (comme le disent ces docteurs) une telle évaluation ne se trouve réservée au pape dans aucune loi, et que, d'un autre côté, elle doit se faire selon la volonté présumée du créancier. Mais Lugo, Molina, Turrien, Corduba et d'autres soutiennent le contraire avec plus de raison, parce que l'administration de tels biens appartient spécialement au pape ou au souverain [1] Et dans le fait, le pape Benoît XIV, dans sa bulle *Pastor bonus* (22 avril 1744), a attribué cette faculté à la sacrée Pénitencerie [2] Voyez plus haut, chap. XIX, n. 148, sous le chiffre 10, (p. 141 de ce volume.)

LXX. 15. Lacroix, Tamburino et Pasqualigo disent encore que l'évêque pourrait diminuer le nombre des messes laissées en legs par le testateur, si, à cause de la modicité de l'aumône, il ne se trouvait personne qui voulût se charger de les dire. Mais le P Concina repousse ce sentiment, et c'est avec raison ; car le décret de la Sacrée Congrégation rédigé par l'ordre d'Urbain VIII, et confirmé par Innocent XII, défend rigoureusement à l'évêque de réduire le nombre des messes assignées *in limine fundationis*, ou de les commuer, voulant qu'on ait recours pour cela au siége apostolique, depuis que le concile de Trente a statué là-dessus. Ainsi donc, ce décret déclare formellement que la faculté accordée aux évêques et aux autres prélats dans le concile, sess. XXV, c. IV, concernait seulement la réduction du nombre des messes laissées avant le concile. Du reste, Fagnan ajoute avec Felino, que si, plus tard, les revenus qui suffisaient au commencement, devenaient si modiques, qu'ils fussent tout à fait insuffisants, les évêques alors pourraient se servir de la faculté qu'ils possèdent, *de jure communi*, pour réduire le nombre des messes, comme le déclare le chap. *Nos quidem*, *de test.* [3]

1. *Ibid.*, n. 192, à ce mot : *Autem.* — 2. Cf. lib. VII, n. 470, ad 10.
3. Cf. lib. VI, n. 331, à ces mots : *Dub.* 1.

LXXI. Nous avons déjà dit au chap. II, n. 63, que l'évêque n'a pas le pouvoir de dispenser dans les lois canoniques, à moins que cette faculté ne lui ait été spécialement accordée par le pape. Enfin, quant à ce qui concerne le pouvoir des évêques sur la relaxation des serments, et sur la commutation ou la dispense des vœux, nous en avons parlé dans le c. V, n. 19 et 42, et suiv. Observons en dernier lieu que l'évêque, en vertu du concile de Trente [1], peut réunir ou conférer à d'autres églises les bénéfices simples de peu de valeur, ou fondés sur quelque église que le temps a détruite, de manière qu'il ne soit plus possible de la réparer. Voy. Barbosa [2] En outre, l'évêque a le pouvoir d'unir aux séminaires des bénéfices simples, même réservés, affectés à d'autres usages ou vacants en cour de Rome, en vertu du concile de Trente [3] Il peut encore dans ses visites contraindre les paroissiens à fournir au curé son nécessaire, d'après le concile de Trente [4] De plus, il peut même créer de nouvelles paroisses, et leur assigner un revenu sur ceux de l'église dont elles auront été distraites, s'ils sont abondants, pourvu toutefois que cela ne porte aucun préjudice aux possesseurs actuels, d'après le même concile de Trente [5] Il peut encore joindre deux paroisses, si, étant divisées, elles ne suffisent point chacune à entretenir leur curé, pourvu que le peuple ne soit point tellement éloigné, qu'un seul curé ne suffise point pour ses besoins [6]

QUATRIÈME POINT.

Des priviléges des réguliers.

§ I.

Des priviléges qui appartiennent à tous les réguliers en commun.

72, 73 et 74. I. De leur exemption de la juridiction des évêques. — 75. Cas exceptés, et principalement touchant la célébration des messes. — 76. Déclarations de la sacrée Congrégation. — 77. Dans quels cas l'évêque peut obliger, etc. 78. Si les réguliers sont tenus d'obéir aux préceptes de l'évêque. — 79. Si

1. Sess. XXI, c. VII. — 2. BARBOSA, *De potest. epis.*, all. 66, ex n. 15. — 3. Sess. XXIII, c. XVIII. — 4. Sess. XXI, c. IV. — 5. *Ibid.* — 6. *Ibid.*, c. V.

l'évêque peut les visiter. — 80. S'il peut visiter les cloîtres des religieuses. — 81. S'il peut demander compte des messes laissées, etc. — 82 et 83. Dans quels cas il peut procéder criminellement. — 84 à 87. II. De l'exemption des dîmes. — 88. III. Touchant les fondations. — 89. Et des couvents soumis aux évêques. — 90. Du juge conservateur. — 91 et 92. De la sépulture. — 93 et 94. De la portion canonique.

LXXII. 1. Les réguliers ont le privilége d'être exempts de la juridiction des évêques ; car les prélats réguliers ont dans leurs églises et dans leurs monastères une juridiction quasi épiscopale, tant sur les personnes que sur les lieux, comme le prouvent les théologiens de Salamanque. Ceux-ci traitent fort au long de tous les priviléges mentionnés dans ce paragraphe ; pour nous, nous nous contenterons de noter ce qu'il y a de plus remarquable [1].

LXXIII. Nous remarquerons donc, en premier lieu, sur la susdite exemption, que, dans le doute au sujet de quelque privilége, la décision appartient au pape, comme l'ont déclaré Clément IV et plusieurs autres pontifes [2] Nous observerons, en second lieu, que les réguliers ne peuvent faire l'abandon de ce privilége de l'exemption, comme on le voit par le chap. *Cum tempore, de arbitris*, parce que l'abandon qu'ils en feraient porterait préjudice à la religion; de sorte qu'aucune coutume contraire ne saurait prévaloir sur ce point [3]

LXXIV Nous observerons, en troisième lieu, que non-seulement les profès et les convers jouissent de ce privilége, mais même les novices, lesquels, dans ce qui est favorable, sont compris sous le nom de religieux ; et même encore les tertiaires et les béates, comme nous l'avons dit au n. 8. En outre, les domestiques de réguliers, qui sont en activité de service, et qui résident dans l'intérieur de leurs couvents, et vivent sous leur direction, ne sont point soumis à la juridiction de l'évêque, d'après le concile de Trente [4], tant par rapport aux censures (en vertu de la bulle d'Alexandre IV, citée dans la Théologie de Salamanque), que par rapport à la communion

1. Salm., tract. 18, c. 3, n. 3. — 2. *Ibid.*, n. 6. — 3. *Ibid.*, n. 7. — 4. Sess. xxiv, c. vi.

pascale [1] Remarquons, en quatrième lieu, que les apostats ou les fugitifs peuvent être arrêtés, il est vrai, par l'évêque, mais seulement pour être rendus à leurs prélats. L'évêque ne pourrait les punir lui-même, qu'autant que leurs couvents seraient éloignés, et que ceux-ci, malgré ses avertissements, refuseraient de s'en retourner, comme l'enseigne le concile de Trente, sess. VII, chap. III [2]. Voyez ce que nous dirons de plus sur cette question aux n. 82 et 83. Observez, en cinquième lieu, que les séculiers qui sont dans les monastères et qui y commettent quelque faute, n'encourent point les peines portées par l'évêque [3], à moins toutefois qu'ils ne contrevinssent aux ordres de ce dernier touchant la célébration des messes, comme nous le dirons à la fin du numéro suivant.

LXXV En sixième lieu, il nous faut noter ici plusieurs rapports sous lesquels, d'un autre côté, les réguliers ne sont pas exempts de la juridiction des évêques. Et d'abord, en vertu de la bulle d'Urbain VIII, en date du 28 août 1624 (*a*), ils ne peuvent ériger de monastères sans en avoir auparavant obtenu la permission de l'évêque. Et remarquons de plus que dans la bulle *Alias*, etc., de Grégoire XV, il est fait défense aux évêques de leur accorder cette permission, s'ils ne peuvent, au moyen de revenus ou d'aumônes, entretenir dans le couvent au moins douze religieux; mais cette règle n'a point lieu pour les hospices, comme le disent Barbosa, Peyrin, etc. 2° Les réguliers ne peuvent imprimer aucun ouvrage sans la permission de l'évêque, comme l'a déclaré le concile de Trente, sess. IV, *decret. de edit. libror.* [4] 3° L'évêque a le droit de forcer les réguliers à restituer aux novices qui ne veulent point faire profession, tout ce qu'ils ont apporté en entrant dans le monastère [5] 4° La disposition que doit faire un novice deux

1. Cs. SALMANT., c. 3, n. 8, *et Theol. mor.*, l. VI, n. 240, in fin. — 2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, n. 9, et tract. 10, *De censur.*, c. 5, n. 113, cum LAYMANN, AVILA, PEYR., GARCIA et aliis pluribus.
4. Cs. SALM., c. 3, n. 10 et 12. — 5. *Ibid.*, tract. 15, c. 3, p. 7.
a). Et non 1724, comme le porte l'édition de Turin.

(*L'éditeur.*)

mois seulement avant de faire profession, il ne peut la faire sans la permission de l'évêque ou du vicaire (comme l'a déclaré le concile de Trente, sess. XXV, c. XVI. 5° L'évêque a le droit d'examiner, de concert avec le prélat du religieux, la cause qui peut rendre nulle sa profession [1] 6° L'évêque ou son délégué doit examiner la volonté des vierges, quand elles entrent dans le monastère ou qu'elles font profession, d'après le concile de Trente, sess. XXV, c. VII. Mais il doit s'acquitter de cet office dans l'espace de quinze jours, sans quoi il ne pourrait plus s'en occuper. 7° L'évêque peut mettre empêchement dans les monastères de religieuses, même exemptes, à ce qu'elles soient en plus grand nombre que les revenus ne peuvent en nourrir, comme l'a ordonné la bulle de saint Pie V [2] 8° L'évêque a le pouvoir de faire comparaître les moines qui vivent continuellement hors du monastère, pour les obligations qu'ils ont à remplir envers les personnes misérables, comme les pupilles, les veuves, etc. [3] 9° L'évêque peut obliger les réguliers, d'après le concile de Trente, sess. XXV, chapitre XIII, à assister aux processions, pourvu qu'il les y invite non point par un édit public, mais personnellement par quelque message [4] 10° L'évêque a juridiction sur les couvents qui ne peuvent suffire à l'entretien de douze religieux, comme nous le dirons au n. 88. Enfin les réguliers sont tenus d'observer les ordonnances de l'évêque touchant la célébration des messes, puisque le concile de Trente a enjoint aux évêques de procéder en cette matière comme délégués apostoliques, dans les termes qui suivent : « Qu'en vertu de la puissance qui leur est donnée par le saint concile, et même comme délégués de saint-siége apostolique, non-seulement ils puissent défendre, ordonner, réformer et établir toutes les choses indiquées dans ce décret, mais aussi toutes les autres choses qui leur paraîtront y avoir rapport, et obliger les fidèles à les observer inviolablement, par censures ecclésiastiques et

1. *Ibid.*, c. 5, n. 15. — 2. Cs. Salm., tract. 18, c. 3, n. 14. — 3. *Ibid.*, n. 15. — 4. *Ibid.*, dict. c. 3, n. 16 et 17.

autres peines qu'ils jugent à propos d'établir, nonobstant tous priviléges, exemptions, coutumes et appels quelconques [1] » Observons en outre, qu'il y a un décret de la Sacrée Congrégation adressé à l'évêque de Nebio, en date du 7 février 1632, où généralement parlant il est dit : « Sur tout ce en quoi le droit commun, le saint concile de Trente et les constitutions apostoliques assurent à l'évêque sa juridiction sur les réguliers, il peut les contraindre même par censures ecclésiastiques [2] » La même chose a été également décidée dans un autre décret en date du 4 juin 1672 [3] De sorte que, comme l'observe avec raison Benoît XIV [4], les évêques, en ce qui concerne la célébration de la messe, ont le pouvoir de forcer tous les prêtres, et même les réguliers, à observer non-seulement les choses ordonnées par le concile, mais encore leurs ordonnances particulières. C'est en vertu de ce droit que l'éminent cardinal Spinelli, étant archevêque de Naples, enjoignit, le 5 janvier 1743, aux réguliers comme aux autres, sous peine de suspense *a divinis*, de ne permettre à aucun prêtre étranger de célébrer dans leurs églises sans la permission de l'ordinaire.

LXXVI. Notons encore plusieurs autres points sur lesquels la Sacrée Congrégation s'est expliquée dans son décret du 2 juillet 1520 (*a*). Et d'abord les réguliers peuvent, d'après ce décret, recevoir les offrandes des personnes pieuses, mais sans faire le tour de l'église. En deuxième lieu, ils ne peuvent porter le pallium ou la chape par la paroisse, hors de

1. Ut non solum ea ipsa, sed quæcumque alia huc pertinere visa fuerint, ipsi... ut delegati sedis apostolicæ prohibeant, mandent, etc., atque ad ea inviolate servanda censuris, aliisque pœnis, fidelem populum compellant : non obstantibus privilegiis, exemptionibus, ac consuetudinibus quibuscumque. (Sess. XXII, *decret. de observ. in celebr.*)

2. In his, in quibus a jure communi, ab S. concilio Tridentino, a constitutionibus apostolicis tributa est episcopo jurisdictio in regulares, potest illos etiam per censuras ecclesiasticas compellere. (Cs. *Decrettor.* lib. XV, p. 571, a tergo.

3. Cs. *ibid.*, lib. XXVII, p. 406. — 4. *De synod.*, l. IX, c. 15, n. 5.

a). Erreur visible de date. C'est sans doute 1620 ou 1720 qu'il eût fallu imprimer; la Sacrée Congrégation n'existait pas à l'époque 1520 indiquée ici.

(*L'éditeur.*)

leurs églises ou de leurs contours, ni même faire des processions, à moins que l'usage ne les y autorise, comme le disent Rodriguez, Bordone, et Villalobos [1] En troisième lieu, lorsqu'ils sont appelés pour des obsèques, ils doivent se rendre à l'église où les clercs sont assemblés; mais sur ce point, disent les docteurs de Salamanque avec Lezana, l'usage contraire a prévalu [2] En quatrième lieu, on ne peut défendre aux réguliers de célébrer la messe dans leurs églises avant la messe paroissiale, ni de sonner les cloches, comme l'a déclaré formellement saint Pie V dans la Const. *Etsi mendicantium*, § 2. En cinquième lieu, les réguliers ne peuvent publier les mariages. En sixième lieu, il leur est permis de prêcher dans leurs églises dans les temps de l'avent et du carême, quand même on prêcherait dans la paroisse [3]

LXXVII. Il y a donc trois cas dans lesquels l'évêque peut obliger les religieux à lui obéir, même sous peine de censure. Le premier de ces cas est relatif à la restitution des biens des novices, comme nous l'avons dit d'après le concile de Trente, sess. xxv, chap. xvi; le second concerne la surveillance des cloîtres au sujet des religieuses, d'après le concile de Trente, même session, chapitre v. Le troisième enfin a rapport à l'observation de tout ce que l'évêque prescrit touchant la célébration de la messe, comme nous l'avons déjà dit au n. 75. Benoît XIV [4] rapporte à ce sujet deux déclarations de la Sacrée Congrégation, où il est dit que les évêques, comme délégués apostoliques, peuvent même forcer les religieux à l'obéissance sous peine de censure, et procéder contre eux, s'ils admettent à célébrer dans leurs églises les prêtres étrangers qui n'ont point la permission de l'évêque, conformément à l'injonction que le concile de Trente a faite aux évêques de s'opposer à ce qu'on laisse célébrer la messe à des prêtres vagabonds et inconnus [5] Il reste maintenant à savoir si l'évêque,

1. Salm., tract. 18, c. 3, n. 18 et 19. — 2. Cs. Salm., tract. 18, c. 3, n. 19. — 3. *Ibid.*, l. IX, c. 3, n. 19. — 4. *De synod.*, l. IX, c. 15, n. 5.

5. Interdicant, ne cui vago et ignoto sacerdoti missas celebrare liceat. (Sess. xxii, *Decr. de observ. in celebr. miss.*)

dans les autres cas que nous venons de mentionner, peut contraindre les religieux sous peine de censure : Barbosa, Garcias, etc., prétendent qu'il le peut ; mais Sanchez, Lezana et les théologiens de Salamanque, avec le plus grand nombre, soutiennent le contraire, vu divers priviléges pontificaux qu'ils citent à ce sujet. Barbosa, Diana, Lezana ajoutent, contrairement à quelques docteurs, que l'évêque n'a pas non plus le droit de dénoncer les réguliers excommuniés même pour délit public [1]

LXXVIII. On demande, en premier lieu, si les réguliers sont obligés d'observer les décrets des synodes provinciaux ou diocésains, ou bien encore d'autres prescriptions de l'évêque. Il est certain que les réguliers ne sont point tenus d'assister auxdits synodes, à moins qu'ils ne soient curés, comme il a été déclaré par le concile de Trente, sess. XXIV, ch. II, et par plusieurs décrets de la Sacrée Congrégation. Quant à la question proposée, Vasquez, Sanchez, Busembaum, etc., disent qu'ils sont obligés d'observêr de tels statuts en tout ce qui ne porte point préjudice à leur règle, non, il est vrai, coactivement, *quoad vim coactivam*, c'est-à-dire que s'ils y contrevenaient, ils n'encourraient aucune peine, mais directivement, *quoad vim directivam*, c'est-à-dire pour se conformer à la société publique, dont ils sont membres. D'autres néanmoins, comme Suarez, Lezana, les théologiens de Salamanque, etc., nient cette obligation, à moins que la chose ne soit nécessaire pour éviter le scandale, ou qu'il ne s'agisse d'un religieux chargé de quelque office dépendant de l'évêque, comme de curé, de confesseur, de prédicateur, etc. Or, ils prouvent leur sentiment par le chap. I, *De privil.*, in 6, où il est dit que les réguliers sont exempts d'observer les prescriptions de l'évêque, excepté dans les cas exprimés dans le droit, *in jure*. Quant à la raison alléguée par les partisans de l'opinion contraire, ils disent qu'elle n'est valable qu'autant que les parties sont homogènes, mais qu'elle n'est pas ad-

1. Cs. SALM., c. 3, § 3, per totum.

missible lorsqu'elles sont hétérogènes, comme sont les religieux, qui, à la différence des séculiers, ont plusieurs autres charges particulières. Du reste, il y a deux points sur lesquels les religieux sont certainement obligés d'obéir à l'évêque, comme il est dit dans le concile de Trente [1] Le premier est l'observation de l'interdit porté par l'évêque, toutes les fois qu'il doit être observé par l'église paroissiale ; le second est l'observation des fêtes ordonnées par l'évêque [2]; outre les prescriptions relatives à la célébration des messes, comme nous l'avons dit au n. 75, vers la fin. Observons de plus que l'évêque a le pouvoir de défendre aux confesseurs réguliers de confesser dans leurs cellules, conformément au décret de la Sacrée Congrégation du 15 septembre 1617, rapporté par le P Ferrari [3], comme il peut défendre à tous les confesseurs de confesser les femmes et les enfants hors du confessionnal, sous peine d'être suspendus du pouvoir de confesser, en vertu du décret de la Sacrée Congrégation des Evêques du 18 décembre 1693, rapporté encore par le même Ferrari [4]

LXXIX. On demande, en second lieu, si les évêques ont le pouvoir de visiter les personnes et les monastères des réguliers. Communément parlant, il est certain, d'après le c. *Nulli*, XVI, *quæst.* I, et d'après le concile de Trente, sess. XXV, c. VIII, que les personnes et de même les monastères et les églises des réguliers, sont exempts des visites de l'évêque (pourvu qu'il se trouve dans le couvent au moins douze religieux, voyez le n. 88) ; et d'après plusieurs déclarations de la Sacrée Congrégation, les églises même paroissiales des séculiers qui dépendent des réguliers, et dont le curé est religieux, le sont également ; pour ce qui est de ce dernier, l'évêque n'a pas même le pouvoir de le punir, quand même il manquerait en ce qui concerne son office. Mais malgré cela, outre la bulle *Inscrutabilis*, de Grégoire XV, Benoît XIV, dans la bulle *Firmantis*, datée du 25 novembre 1754, a déclaré que

1. Sess. 25, ch. XII. — 2. Cs. SALM., tract. 18, a. 3, § 4, per totum. — 3. FERRAR., *Biblioth.*, au mot *Confessarius*, n. 8. — 4. *Ibid.*, n. 10.

les curés réguliers peuvent recevoir la correction de l'évêque pour ce qui regarde l'administration des sacrements, et même quant à leur conduite hors du monastère. De même, il est certain que l'évêque peut visiter les paroisses qui sont séparées des couvents, et infliger même des peines à leur curé, fût-il religieux, et eût-il même été présenté par son monastère, s'il ne remplit point comme il convient les fonctions de son ministère, comme le prouve le chap. xv, *In eos*, *de privil.*, in 6, ainsi que ce qui est dit dans le concile de Trente, sess. vii, c. viii. L'évêque a encore le pouvoir de visiter les églises annexées et soumises aux couvents, si elles sont desservies par des curés séculiers, comme l'a déclaré plusieurs fois la Sacrée Congrégation, dont les décrets se trouvent cités par Bellarmin et dans Barbosa, à moins qu'elles ne soient incorporées aux couvents, ou qu'elles ne soient *nullius diœcesis*, d'aucun diocèse. Les évêques peuvent en outre visiter les confréries de séculiers fondées dans les monastères, mais seulement pour ce qui regarde l'administration des biens, et non pour ce qui est du service de l'autel, comme l'a déclaré le concile de Trente, sess. xxii, chap. viii. Toutefois, l'on en excepte entièrement les confréries qui sont particulières à l'ordre, comme celles du Rosaire, du Carmel, etc., ainsi qu'on le voit par le concile de Trente, sess. xxv, ch. xx, et par plusieurs décrets de la Sacrée Congrégation. On en excepte encore celles dont le préfet est religieux, en vertu du privilége de Grégoire XIII, contre lequel ne peut prévaloir aucun usage contraire [1]

LXXX. On demande, en troisième lieu, si les évêques peuvent visiter les cloîtres des religieuses exemptes. Les théologiens de Salamanque, avec Navarre, Sanchez, Bonacina, prétendent qu'ils ne le peuvent pas, et ils se fondent sur le canon *Periculoso, de statu monach.*, *in* 6, où l'on abandonne évidemment aux prélats réguliers le soin de la clôture des religieuses exemptes. Le concile de Trente, ajoutent-ils, ne dit rien contre, dans la sess. xxv, ch. v, en vertu duquel les partisans du sentiment

1. Cs. Salmant., tract. 18, c. 3, n. 31-36.

contraire prétendent que les évêques sont délégués apostoliques en ce qui concerne la clôture des religieuses exemptes. Il est vrai, ajoutent ces docteurs, que le concile enjoint aux évêques de veiller au rétablissement et au maintien de la clôture : « Qu'ils agissent, dit le concile, en vertu de leurs pouvoirs ordinaires dans les monastères qui leur sont soumis, et dans les autres en vertu de l'autorité apostolique [1] » Mais, répondent-ils à cela, par cette expression « dans les autres, » *in aliis*, etc., le concile n'entend point parler des monastères soumis aux réguliers, mais seulement de ceux qui sont immédiatement soumis au pape, ainsi que l'a entendu, assurent-ils, saint Pie V, dans sa bulle *Circa pastoralis;* d'autant plus que le concile, dans cet endroit, renouvelle le texte déjà cité *Periculoso*, au lieu de le révoquer. Malgré cela, nous devons suivre le sentiment contraire, avec Barbosa, Gavanti, Lezana, etc., parce que, quand même le concile de Trente ne contredirait point l'autre sentiment, il est certain que la bulle *Inscrutabilis* de Grégoire XV s'y oppose là où il est dit : 1° que les réguliers ne peuvent assigner pour confesseurs à leurs religieuses qu'un prêtre approuvé par l'Ordinaire (et notons ici ce qu'a prescrit de plus Benoît XIV dans sa bulle *Pastoralis,* du 5 août 1748, en confirmant la bulle *Apostolici ministerii* de Benoît XIII, savoir, que si le prélat régulier négligeait de donner au moins une fois par an un confesseur extraordinaire ou séculier, ou bien d'un autre ordre, comme le prescrit le pape, l'évêque du diocèse peut alors en assigner un lui-même) ; 2° que Grégoire XV ordonne que les ministres des monastères desdites religieuses rendent compte à l'évêque de l'administration des biens qui leur sont confiés ; 3° que l'évêque peut éloigner le confesseur, ou tout autre ministre, du monastère, si le prélat, malgré l'avertissement qu'il en a reçu, ne le fait pas lui-même ; 4° que l'évêque peut présider à l'élection de l'abbesse ; 5° enfin la bulle ajoute que l'évêque peut corriger et punir, comme délégué du Siége apostolique, tous ceux qui manquent en ce

1. In omnibus monasteriis sibi subjectis ordinaria, in aliis vero apostolica auctoritate.

qui concerne la clôture des religieuses même exemptes. Il est bon de reproduire ici les propres paroles de la bulle : « Que ni séculiers, ni réguliers, n'aient à se prévaloir de priviléges, quels qu'ils soient, pour éviter d'être punis ou corrigés par l'évêque, faisant les fonctions de délégué apostolique, s'ils se trouvent en faute, soit par rapport aux personnes, soit par rapport à la clôture des religieuses même soumises aux réguliers [1]. » En outre, Barbosa rapporte dans le même endroit un décret de la Sacrée Congrégation, où il est dit qu'on ne peut en aucune manière empêcher l'évêque de visiter les monastères exempts et soumis aux réguliers, pour ce qui est de l'observance de la clôture, et que celui qui voudrait l'empêcher, encourrait, après avoir été trois fois averti, l'excommunication *ipso facto*, d'après la Clémentine *Attendentes*, *de statu mon.* [2] Observons de plus que Clément X et Clément XII ont prescrit d'observer la bulle de Grégoire XV, nonobstant toute coutume contraire [3]

LXXXI. On demande, en quatrième lieu, si les évêques ont le droit de demander compte aux réguliers des successions qui leur sont abandonnées avec charge de messes, ou de legs en conséquence desquels ils auraient à satisfaire aux séculiers. Il paraît qu'ils le peuvent, comme on pourrait l'inférer du concile de Trente, sess. XXII, c. VIII, où l'on attribue aux évêques le droit de visiter tous les legs pieux, nonobstant tout privilége contraire [4] ; ce qui pourrait bien, comme le disent les théolegiens de Salamanque, rendre probable ce sentiment. Mais ces mêmes théologiens ne laissent pas pour cela de le combattre et de le réfuter, en faisant valoir plusieurs priviléges accordés aux réguliers, et particulièrement par Sixte V, où

1. Tam seculares, quam regulares, nullis privilegiis tueri se possint, quominus si deliquerint circa personas intra septa degentes, aut circa clausuram monialium, etiam regularibus subjectarum, ab episcopo, tanquam ad hoc Sedis apostolicæ delegato, puniri et corrigi valeant. (Apud Barbos., *De pot. episc.*, alleg. 102, n. 7, et Salmant., c. 3, n. 37-39.)

2. De Alexand., *De monial.*, c. 6, § 4, q. 3.

3. Non obstante quacumque contraria consuetudine.

4. Non obstante quocumque privilegio in contrarium.

les biens des réguliers sont déclarés exempts de toute juridiction épiscopale, « nonobstant toutes constitutions apostoliques et décrets de conciles [1] »

LXXXII. On demande, en cinquième lieu, si l'évêque peut en certaines causes procéder criminellement contre les réguliers. Nous avons déjà dit que ces derniers sont exempts de la juridiction des évêques, hormis les cas exprimés dans le droit. Outre la matière de la célébration des messes et celle de la clôture des religieuses, il y a encore deux cas, d'après le concile de Trente, où les évêques peuvent procéder contre eux. Le premier, si quelque régulier commettait quelque délit pendant qu'il serait hors du monastère, comme le dit le concile de Trente, sess. VI, ch. III. Mais cette règle ne doit s'appliquer qu'à ceux qui vivent constamment hors du couvent, et non aux religieux qui sortent du couvent pour cause, soit de confession, soit de prédication, ou pour toute autre affaire de circonstance, ou qui habitent la maison de campagne, ou quelque autre lieu dépendant du monastère, pour les affaires de la communauté. Mais on met ici en doute si l'évêque a le droit de punir le délinquant qui ferait un long séjour hors du monastère, avec la permission de son supérieur. Les uns l'affirment, tels que Tamburino, Barbosa, Lezana, etc., d'après plusieurs déclarations de la Sacrée Congrégation. D'autres, comme les théologiens de Salamanque, avec Sanchez, Silvestre, Peyrin, etc., le nient, en se fondant sur le chap. *Ex rescripto, de Jurejur.*, où il est dit que celui qui sort du cloître avec la permission de son supérieur est censé continuer de l'habiter ; ce qui les porte à dire en conséquence, que le concile, aussi bien que lesdites déclarations, n'entendent parler que de ceux qui se trouvent hors du cloître sans permission, ou qui habitent un lieu tellement éloigné de leur prélat, qu'ils ne pourraient être punis que très-longtemps après leurs fautes [2]

LXXXIII. Le second cas est celui où un religieux, habitant

1. Non obstantibus quibuscumque constitutionibus apostolicis et conciliis. (SALM., tract. 18, c. 3, n. 40 ad 42.)

2. Cs. SALM., c. 3, n. 46, 48.

même en son couvent, commettrait au dehors un délit accompagné d'un grand scandale pour le peuple, et où son supérieur refuserait de le punir, comme il est dit dans le concile de Trente, sess. xxv, ch. xiv. Et comme certains prélats faisaient passer hors du diocèse ces coupables, afin qu'ils restassent impunis, Clément VIII ordonna, en 1596, dans sa bulle *Suscepti oneris*, que dans ce cas le supérieur, à la demande de l'évêque, serait tenu de rappeler le délinquant dans un délai que lui marquerait l'évêque, et de le punir, faute de quoi l'évêque du lieu où celui-ci serait passé aurait le pouvoir de le châtier lui-même [1]. Les théologiens de Salamanque, avec plusieurs autres docteurs, observent 1° que ce décret du concile n'a de force que lorsque le délit est notoire même de fait; 2° qu'il est impuissant contre les prélats délinquants qui, en matière odieuse, ne sont point compris sous le nom de *réguliers*, comme le dit le concile ; 3° que l'évêque ne peut procéder qu'après avoir plusieurs fois averti le supérieur de punir le délinquant, sans qu'il ait tenu compte de ses avertissements. Néanmoins, si l'évêque surprenait le délinquant *en flagrant délit*, il pourrait l'arrêter (comme on l'a dit), mais seulement pour le remettre tout de suite après entre les mains de son supérieur; et si le délit avait été accompagné d'un grand scandale, il pourrait même le mettre en prison, pour le rendre ensuite à son supérieur dans l'espace au moins de vingt-cinq heures. Le supérieur doit à son tour donner à l'évêque des preuves suffisantes du châtiment infligé au coupable. Bien que l'évêque puisse prendre une information sommaire pour en faire part au supérieur, il ne peut cependant établir une procédure juridique contre le coupable ; mais si par hasard il l'avait fait, il est probable que le supérieur pourrait s'en servir pour procéder contre son religieux, comme le disent les docteurs de Salamanque avec d'autres encore [2]

LXXXIV 2. Les réguliers ont le privilége d'être exempts

1. *Ibid.* — 2. Cs. SALM., c. 3, n. 50 et 51.

de payer la dîme. Puisque l'occasion s'en présente, il n'est pas hors de propos de faire sur la dîme quelques observations. On entend par dîme cette portion de fruits ou du produit de l'industrie personnelle, que les fidèles sont tenus de donner pour fournir aux besoins des ministres de l'Eglise. Les dîmes, en substance, sont dues en vertu du droit divin naturel; mais pour ce qui regarde la quantité des dîmes, c'est-à-dire la dixième partie, cela n'est que de droit ecclésiastique, la loi ancienne se trouvant abolie dans sa partie judiciaire. De là il suit 1° que le pape peut exempter de la dîme qui bon lui semble. Le pape seul a ce pouvoir, et non point les évêques; seulement ces derniers, d'après le concile de Trente, sess. XXI, ch. V, VI et VII, peuvent appliquer les dîmes d'un lieu à un autre, et joindre ou diviser les bénéfices [1] 2° Que la coutume peut bien encore exempter les habitants d'un pays de payer la dîme, toutes les fois que le traitement des ecclésiastiques est suffisant ; mais il faut que cet usage ait en sa faveur une prescription de quarante années non interrompues, encore que dans le principe il n'y ait eu ni titre ni bonne foi. Pour la prescription ensuite (entendue comme prescription, et non comme usage), il faut la bonne foi, et un laps de quarante années avec titre ; et lorsque le titre manque, il faut à la place un temps immémorial. Pour les dîmes à venir, il peut y avoir des arrangements ; mais le pape seul a de même le pouvoir de statuer là-dessus, et non point l'évêque, à moins toutefois que ces arrangements ne se fassent d'accord entre deux églises. Nous disons *les dîmes à venir*, parce que, pour ce qui est des dîmes passées, celui à qui elles appartiennent est libre de les abandonner s'il veut [2]

LXXXV Autrefois les dîmes se prélevaient, comme nous l'avons dit, tant sur le revenu des biens que sur les produits de l'industrie personnelle ; mais aujourd'hui l'usage presque universel est de ne payer la dîme que du revenu des biens,

1. *Ibid.*, tract. 18, c. 3, n. 52-54. — 2. Cs. SALM., tract. 18, c. 4, n. 55.

tant meubles qu'immeubles, en vertu du canon *Non est, de decim.* La dîme doit se prélever sur le revenu entier, sans déduction des dépenses ni de la charge des impôts, comme le dit S. Thomas [1] avec le commun des autres docteurs, conformément au chap. *Cum non sit, de dec.* [2]

LXXXVI. Tous les fidèles, même les souverains, sont obligés de payer la dîme ; à l'exception toutefois des pauvres qui cependant, s'ils ne sont pas réduits à une extrême nécessité, mais seulement à une nécessité grave, sont tenus, lorsqu'ils seront dans l'aisance, de payer les dîmes arriérées, comme le disent Suarez, Laymann, Castropalao, les théologiens de Salamanque, etc. [3] En vertu de la loi commune, les clercs, comme les religieux, et même les curés, sont obligés de payer la dîme de leurs biens patrimoniaux, quand même ces biens auraient été assignés comme titres de leur ordination, mais non de leurs biens bénéficiaux, comme l'enseigne saint Thomas [4] Pour ceux ensuite qui ne paient point la dîme qu'ils doivent, voici ce qu'en dit le concile de Trente, sess. XXV, chap. XII : « Que ceux à qui il arriverait de soustraire des dîmes ou d'y mettre empêchement, soient excommuniés, sans pouvoir être absous de ce crime qu'après pleine restitution [5] »

LXXXVII. Mais, quoi qu'il en soit de l'ancien droit, aujourd'hui, en vertu de nombreux priviléges pontificaux, tous les réguliers, y compris les religieuses, de quelque ordre que ce soit, et même les chevaliers de Malte, sont exempts de payer non-seulement les dîmes personnelles, mais encore celles des biens fonds, soit propres (quoique cultivés par des fermiers,) soit affermés, ou tenus en emphytéose [6] Néanmoins les biens d'avance soumis à la dîme, quand ils passent entre les mains des religieux, restent toujours avec leur même charge, comme

1. 2.-2, q. 87, a. 2, ad 4. — 2. Cs. SALM., c. 3, n. 58. — 3. SALM., c. 3, n. 59.
4. 2-2, q. 87, a. 4, in corp. et ad I, ex c. *Si quis laicus*, 16, q. 1.
5. Qui decimas subtrahunt, vel impediunt, excommunicentur, neque ab illo crimine, nisi plena restitutione secuta, absolvantur. (*Ibid.*, n. 60-62).
6. *Ibid.*, tract. 18, n. 72 ad 70.

on le prouve par plusieurs déclarations de la Sacrée Congrégrtion et de la Rote, citées dans Pignatelli [1]

LXXXVIII. 3. Autrefois il était défendu aux réguliers de fonder de nouveaux couvents ou d'abandonner ceux qui étaient déjà fondés, sans la permission expresse du pape, chap. I *de excess. prælat.*, in 6, ex cap. un. *de rel. dom.*, in 6. Mais depuis ils ont obtenu avec le temps divers priviléges, qui plus tard ont été limités par Urbain VIII. En effet, ce pape, dans sa bulle *Romanus pontifex* qui parut en 1624, leur a enjoint de ne fonder aucun nouveau monastère, sans observer toutes les formalités prescrites par les canons du concile de Trente, et par la bulle de Clément VIII, *Quoniam ad institutam.* Ainsi donc, pour fonder aujourd'hui un nouveau couvent, trois choses sont requises : 1° la permission de l'évêque. Pour ce qui est de celle du pape, les uns, comme Barbosa, Tamburino, Pellizario, etc., disent qu'elle est nécessaire, et ils s'appuient sur une déclaration de la Sacrée Congrégation ; mais les autres nient qu'elle le soit, comme en particulier les théologiens de Salamanque avec Lezana, Suarez, Rodriguez, etc. 2° Il faut le consentement des personnes intéressées, et particulièrement de tous les couvents qui sont dans un rayon de quatre milles, sans quoi l'évêque ne peut donner ladite permission, à moins que ce ne fût injustement que ces couvents refusassent de donner leur agrément [2] Les carmes néanmoins ont le privilége d'empêcher les autres ordres de venir s'établir dans un espace de cent quarante perches de leur propre couvent, et les frères mineurs dans un espace de trois cents. Mais les minimes et les jésuites ont le privilége de pouvoir fonder leurs maisons à une moindre distance que celle même que nous venons de dire de cent quarante perches. Nous observerons ici que tous ces priviléges peuvent être communiqués à d'autres religieux. Cependant, pour ce qui est des priviléges qui regardent les cent quarante perches de distance, l'usage veut

1. Pignat., t. I, cons. 55, et t. VIII, n. 9.
2. Salm., tract. 18, c. 2, n. 124 ad 131.

qu'ils n'aient point lieu pour les couvents que l'on bâtit dans les villes. 3° Il faut que le nouveau monastère puisse loger commodément douze religieux, et que, d'un autre côté, les aumônes et les revenus lui donnent l'espérance probable de pouvoir fournir à leur subsistance. Dans le cas ensuite où le monastère (on parle ici de ceux qui ont été fondés depuis la bulle d'Urbain VIII, qui parut l'an 1624) ne pourrait contenir le nombre de douze religieux, la Sacrée Congrégation a ordonné par plusieurs décrets, confirmés par Grégoire XV et Urbain VIII, qu'il resterait entièrement soumis à l'évêque de la manière suivante: « Les monastères ainsi érigés, tant qu'il n'y aura pas douze religieux qui puissent y habiter et qui y habitent effectivement, seront par le fait même entièrement soumis à la juridiction de l'ordinaire du lieu, qui y aura tout droit de visite et de correction [1] »

Les mêmes conditions sont également de rigueur dans les fondations de couvents de religieuses. Nous observerons, en dernier lieu, que le concile de Trente et la Sacrée Congrégation ont défendu formellement de fonder des couvents de religieuses dans les lieux non habités [2]

LXXXIX. Les conditions dont nous venons de parler ne sont point nécessaires pour créer des hospices de religieux, comme le remarquent Peyrin, Tamburino, etc., pourvu, et c'est la restriction qu'y met Lezana, que dans ces hospices on ne reçoive point de messes et qu'on n'y ait point d'église [3]. Elles ne sont pas non plus nécessaires dans les translations de couvents, suivant les théologiens de Salamanque, Navarre, Barbosa, Peyrin, Lezana, etc., qui disent qu'on n'a pas besoin pour cela d'obtenir le consentement soit du pape, soit de l'évêque, ni même des autres couvents, pourvu que ces translations ne portent aucun préjudice à ces derniers; car, ajoutent ces docteurs, ces couvents avaient reçu autrefois ce privilége de plu-

1. Ordinarii loci visitationi, correctioni, atque omnimodæ juridictioni talia monasteria erecta, absque eo quod 12 fratres in eis valeant habitare, et de facto habitent, subjecta esse intelligantur. (Cs. Salm., tr. 18, n. 129-130).

2. *Ibid.*, n. 134. — 3. *Ibid.*, n. 132.

sieurs pontifes, et il n'a été limité ensuite que pour les nouvelles fondations : or on ne peut pas considérer comme telle une simple translation, qui n'est que le changement d'un lieu pour un autre plus commode, situé dans le même pays ou dans le voisinage. Et, lorsqu'une translation de couvent a lieu, les religieux continuent de jouir de tous les biens et de tous les droits du monastère abandonné [1] En outre, ils peuvent encore, en vertu de la concession que leur en ont faite Urbain VIII et Innocent VIII, unir et incorporer un couvent à un autre, lorsque les revenus et les aumônes de ce couvent sont trop modiques [2]. Ils peuvent encore retourner, s'ils veulent, dans le monastère abandonné, à moins que leur retour ne cause quelque préjudice aux autres couvents [3] De plus, les supérieurs des monastères, en vertu de la concession que leur en ont faite Sixte IV et Urbain VIII lui-même, peuvent supprimer les couvents réduits à la misère, et transporter leurs biens à des monastères plus considérables. Nous observerons ici que les couvents donnés par les Universités doivent être remis entre les mains de l'évêque, lorsqu'ils sont abandonnés ; mais s'ils se sont fondés eux-mêmes au moyen de leurs propres revenus ou d'aumônes quêtées, ce sont les religieux qui en restent possesseurs ; c'est pourquoi ils peuvent disposer de ces couvents comme bon leur semble [4]

XC. 4. Les réguliers ont le privilége d'élire eux-mêmes le juge conservateur qui juge toutes les causes dans lesquelles les religieux comparaissent comme accusés, et même encore comme accusateurs, pourvu toutefois qu'ils n'intentent accusation que pour des injures ou des violences manifestes qu'ils ont pu avoir à subir [5]

XCI. 5. Les réguliers ont le privilége de pouvoir admettre à être ensevelis dans leurs églises tous ceux qui le veulent. Arrêtons-nous ici sur quelques considérations des plus importantes relatives à la sépulture, et sur lesquelles les théologiens de Salamanque [6] ont discuté fort au long. Et d'abord, tout in-

1. Cs. Salm., tr. 18, c. 3, n. 133-134. — 2. *Ibid.*, n. 150. — 3. *Ibid.*, n. 148.
4. Cs. Salm., tr. 18, c. 3, n. 147. — 5. *Ibid.*, n. 152 ad 178. — 6. *Ibid.*, p. v.

dividu qui a atteint l'âge de puberté peut se faire enterrer où il veut. Les évêques le peuvent également; mais si, avant de mourir, ils n'ont point choisi d'endroit pour leur sépulture, on doit les ensevelir dans la cathédrale [1]. Néanmoins les religieux doivent être ensevelis dans le monastère, quand même ils seraient morts hors de son enceinte, pourvu que ce ne soit point dans un lieu qui en soit trop éloigné; et s'ils ne l'avaient point choisi pour le lieu de leur sépulture, on doit tout de même les y enterrer, quand même ils seraient morts dans une autre maison où ils se trouveraient logés au moment de la mort avec la permission de leur supérieur [2]. Il en est de même pour les commensaux et les domestiques qui sont en activité de service et qui vivent dans le couvent sous l'autorité du supérieur de l'établissement; ils peuvent encore y recevoir tous les sacrements de la main des religieux, à l'exception du baptême et du mariage [3]. Il y a de graves peines portées contre les religieux et les clercs qui font promettre, soit par serment ou par vœu, soit par signature, de se faire ensevelir dans leurs propres églises [4] On doit priver de la sépulture ceux qui meurent dans l'impénitence finale, et que tout le monde sait ne s'être pas confessés dans le cours de l'année et n'avoir point communié au temps pascal; il en est de même pour les hérétiques, les excommuniés, pour ceux qui se sont donné la mort dans un transport de colère, à moins qu'ils n'aient donné, avant de mourir, des signes de repentir; pour ceux qui meurent en duel, quand même ils auraient donné des signes de pénitence, comme le déclare le Rituel romain. Il en est encore de même pour les pécheurs notoires, quelle que soit la nature de leurs péchés, et pour ceux qui meurent en flagrant délit, *in flagranti crimine* (comme le porte le chap. *Fures*, *de furto*), sans donner aucun signe de repentir, puisqu'on présume alors qu'ils sont morts aussi dans le péché, comme l'affirment communément les docteurs avec le Rituel, quoi qu'en disent Lezana et Sanchez [5] Celui qui ensevelit un hérétique ou son

1. *Ibid.*, n. 186. — 2. *Ibid.*, n. 187. — 3. Cs. SALM., tr. 18, c. 3, p. 6, n. 188, 214 et 215. — 4. *Ibid.*, n. 191. — 5. *Ibid.*, 109.

fauteur, un excommunié public ou un usurier, encourt de plus l'excommunication ; et on doit, s'il est possible, exhumer de tels défunts. Du reste, on ne doit priver personne de la sépulture, en quelque cas que ce soit, sans la sentence de l'évêque, ou du prélat, si le mort était un religieux [1]

XCII. Mais reprenons notre sujet, et parlons de nouveau des réguliers. Il nous reste plus d'une remarque à faire. 1° Tout clerc ou séculier peut choisir sa sépulture dans l'église des réguliers ; et lorsque quelqu'un y a la sépulture de ses ancêtres et qu'il meurt sans choisir d'autre église, les réguliers peuvent très-bien l'ensevelir à côté de ses ancêtres [2]. 2° Les curés qui exigeraient une plus forte taxe pour l'association à l'église des réguliers que pour la sépulture dans leur propre paroisse, afin de détourner les fidèles de se faire enterrer ailleurs, encourraient l'excommunication papale portée dans la bulle de Clément VIII, que citent les théologiens de Salamanque ; et quoique cette bulle n'ait été faite que pour les curés des Indes, néanmoins Lezana, Peyrin et les théologiens de Salamanque pensent qu'elle doit s'appliquer généralement à tous les curés [3] 3° Lorsqu'il y a un mort à ensevelir dans leur église, les réguliers doivent mander le curé et l'attendre ; mais si ce dernier refusait de venir, ou s'il venait trop tard, les réguliers pourraient faire eux-mêmes la levée du corps et le porter directement à leur église, d'après le sentiment commun que professent Barbosa, Lezana, Peyrin, et autres avec les théologiens de Salamanque, qui s'appuient sur plusieurs décrets de la Sacrée Congrégation [4] L'office doit être célébré alors sur le mort, non par le curé ou les chanoines, mais par les réguliers eux-mêmes. Le curé ne peut non plus remplir aucune fonction dans une église de réguliers, ni forcer les héritiers à faire célébrer les messes ou une partie des messes dans la paroisse, comme le déclarent encore plusieurs décrets de la Sacrée Congrégation. La même règle a également lieu pour les monastères des religieuses exemptes [5] Observez néanmoins que

1. Cs. Salm., tr. 18, c. 3, n. 202 et 204. — 2. *Ibid.*, n. 205. — 3. *Ibid.*, n. 206. — 4. *Ibid.*, n. 208 et 209. — 5. Salm., tr. 18, c. 3, p. 6, n. 212 et 213.

dans les églises des religieuses, on ne peut ensevelir aucun laïque sans la permission de la Sacrée Congrégation, à moins que ce laïque n'y ait le droit de sépulture [1]

XCIII. On demande si les réguliers sont tenus de payer la portion canonique à l'évêque ou au curé. Il y a deux portions canoniques : l'une est la portion épiscopale, et c'est celle qu'on doit prélever pour les évêques sur toutes les donations *causa mortis*, et sur tous les legs laissés aux églises ou aux lieux pieux de leur diocèse, comme on le voit par la Clémentine *Dudum*, *de sepult.* Cette portion a été tantôt le tiers, tantôt le quart; mais Innocent III a déclaré, dans le chap. *Requisitis*, *de testam.*, qu'il fallait s'en rapporter à l'usage pour la quantité des portions canoniques [2] L'autre est la portion paroissiale, que l'on appelle plus proprement la *quarte funéraire*, et qui est due au curé à l'occasion des funérailles, des legs pieux et de tout ce qui revient à l'église de la paroisse où a été enterré le défunt. Cette dernière n'a pas non plus été toujours la même à cet égard encore, mais c'est à l'usage qu'on doit s'en tenir.

XCIV Mais, en ce qui concerne les réguliers, nous disons que, pour ce qui est de la portion épiscopale, leurs monastères, tant d'hommes que de femmes, en sont entièrement exempts, d'après l'Extravagante *Inter cunctas*, *De quibuscumque*, *de privil.* [4] Quant à la *quarte funéraire*, tous les réguliers étaient tenus autrefois de la payer en vertu du droit commun. Mais aujourd'hui, en vertu de leurs priviléges, des statuts du concile de Trente, sess. 25, ch. XIII, et de la bulle de saint Pie V, *Etsi mendicantium* de 1597, ils ne sont obligés de la payer que pour les monastères qui avaient coutume de la payer plus de quarante ans avant la confirmation du concile. C'est ce que prouvent les docteurs de Salamanque par le sentiment commun des docteurs et par plusieurs déclarations de la Sacrée Congrégation, qui tous s'appuient sur les priviléges nom-

1. Cs. lib. IV, n. 62. — 2. SALM., tr. 18. c. 3, n. 216. — 3. *Ibid.*, n. 218. — 4. *Ibid.*, n. 217.

breux qui leur ont été accordés par les papes, et principalement par Sixte IV, qui imposa la peine d'excommunication et la privation des bénéfices aux curés qui voudraient exiger la taxe en question [1]. On excepte néanmoins de ce droit d'exemption les couvents qui paieraient cette taxe en vertu d'un traité, ou en vertu d'un usage immémorial [2]

§ II. Des priviléges des réguliers en particulier.

95, 96, 97. I. De la faculté d'absoudre leurs sujets des cas et des censures.— 98. De la réserve des cas, etc. — 99. Des facultés qui leur ont été accordées à l'égard des séculiers. — 100. S'ils peuvent absoudre des cas réservés aux évêques en vertu du droit ou de l'usage. — 101. S'ils peuvent absoudre des cas réservés au pape. — 102. Si en voyage, ou en vertu de la *cruciade*, etc. — 103. Si les confesseurs peuvent être soumis à être examinés de nouveau par l'évêque. — 104, 105. II. Sur la dispense en fait d'irrégularités. — 106. III. Sur la dispense en fait de commandements de l'Eglise, etc. — 107. IV. Touchant l'office. — 108. V. Sur la dispense en fait de vœux et de serments. — 109. Sur le vœu de chasteté des époux et des fiancés. — 110. VI. Du privilége des religieux, des novices et des domestiques d'être confessés par quelque prêtre que ce soit. — 111. Des religieux qui sont en voyage. — 112. Si pendant le jubilé, etc. — De 113 à 116. VII. En matière de réception des ordres. — De 117 à 120. En matière de collation des ordres. — 121 et 122. VIII. En matière de célébration de messes. — 123. Sur la faculté de donner la communion. — De 124 à 128. En matière de prédication.

XCV Du pouvoir qu'ont les prélats réguliers en matière d'absolution des cas réservés et des censures. Il faut distinguer ici le pouvoir qui peut leur convenir à l'égard des séculiers. Sous le nom de prélats réguliers sont compris non-seulement les généraux, les provinciaux et leurs vicaires subrogés en leur place, mais même tous les supérieurs locaux ou recteurs, comme aussi leurs vicaires, quand ils les remplacent, en leur absence, au moins pendant un jour entier; ainsi pensent communément les docteurs [3], d'après le ch. *Abbatis, de privil. in* 6. Or, tous ceux-ci peuvent absoudre leurs sujets 1° de tous les cas et censures non réservés au pape, quand même elles auraient été fulminées *ab homine* par sentence spéciale, comme le disent les docteurs de Salamanque, avec Lezana, Candide, Pellizario, etc., vu les priviléges qui leur ont été ac-

1. *Ibid.*, n. 218 ad 228. — 2. *Ibid.*, n. 229 ad 233. — 3. SALM., tr. 8. c. 5, n. 1.

cordés par Paul V, Sixte et Eugène IV [1] Et ce qui a lieu pour les profès a également lieu pour les novices ; par conséquent ces derniers peuvent être absous par les prélats réguliers des cas réservés aux évêques, qu'ils ont pu encourir non-seulement depuis leur entrée dans le monastère, mais même auparavant, comme le soutiennent les docteurs de Salamanque avec Bonacina, Pellizario et le P. Mazzotta avec Sanchez et Tamburino [2] Les docteurs de Salamanque et Mazzotta en disent autant avec Peirin et Tamburino [3], de ceux qui sont sur le point d'être reçus, comme, par exemple, s'ils étaient déjà dans le monastère, et admis à subir l'épreuve qui précède la prise d'habit ; et cela en vertu de la bulle de Clément VII, rapportée par Candide, Rodriguez et les docteurs de Salamanque [4], où se trouve la concession faite aux provinciaux réguliers et à leurs vicaires. ou autres délégués de la faculté, d'absoudre les novices de l'ordre, de tous les cas (à l'exception de ceux de la bulle *Cœnæ*) qu'ils pourraient avoir encourus avant leur entrée, et des censures attachées à ces cas. A cela, quelqu'un pourrait opposer le décret d'Urbain VIII, rapporté dans notre ouvrage [5], et dans lequel il est dit que, dans la confirmation des priviléges obtenus par les réguliers depuis le concile de Trente, on n'entendait pas leur accorder de nouveau ceux qui leur ont été supprimés par le concile ou par la Sacrée Congrégation, comme d'absoudre des cas réservés à l'ordinaire. Les docteurs de Salamanque répondent, il est vrai, à cette objection dans l'endroit que nous avons cité ; mais leur réponse n'est point convaincante, comme je l'ai fait observer dans mon ouvrage [6] La réponse, à mon avis, la plus satisfaisante, c'est que le décret d'Urbain VIII n'entend parler que des séculiers, de même que la propos. 12, condamnée par Alexandre VII, mais non des novices qui, dans les matières favorables, sont, de l'aveu des docteurs, compris sous le nom de religieux ; c'est ce que soutiennent Sanchez, Suarez, Castropalao, Lezana,

1. *Ibid.*, n. 2. — 2. *Ibid.*, c. 3, n. 87, et Mazz., t. II, *de re*, c., q. 5. — 3. *Ibid.*, n. 88, et Mazz., *loc. cit.* — 4. *Ibid.*, tract. 20 *de cens.* c. 2, n. 80. — 5. Cf. lib. VII, n. 95. — 5. N. 103.

etc., avec les théologiens de Salamanque et plusieurs autres [1] Cela est d'autant plus admissible que Clément VIII l'a ainsi déclaré, et que Diana [2] fait mention d'un privilége accordé aux jésuites (qui par communication s'étend à tout ordre de religieux) de pouvoir communiquer aux novices tous les priviléges de la compagnie. Néanmoins Bonacina, Pellizario, et les docteurs de Salamanque [3] en exceptent le cas où l'évêque aurait déjà commencé à instruire son jugement contre le novice avant l'entrée de celui-ci au monastère; parce qu'alors, disent-ils, l'évêque pourrait l'en faire sortir et le punir selon qu'il l'aurait mérité. Ce que nous venons de dire des novices, le P Mazzotta, à l'endroit déjà cité, le dit également avec Peirin des domestiques des monastères réguliers, pourvu qu'ils fassent comme partie de la communauté et qu'ils y prennent habituellement leur repas, comme il est dit dans la bulle *Superna* de Clément X.

XCVI. En second lieu, les réguliers peuvent absoudre leurs sujets, tant profès que novices, ainsi que nous l'avons dit plus haut [4], de tous les cas occultes réservés au pape, de la même manière que les évêques peuvent en absoudre leurs sujets en vertu du chap. *Liceat*; et cela d'après le privilége de saint Pie V (rapporté par les docteurs de Salamanque et par Concina), confirmé par Benoît XIII, dans sa bulle *Pretiosus*, de 1727, où il accorda aux réguliers le pouvoir d'absoudre des cas mêmes de la bulle *Cœnæ*, à l'exception de ceux de rechute dans l'hérésie, de falsification de lettres apostoliques, et de transport d'objets prohibés au profit des infidèles. Et observons ici en passant, que dans cette même bulle Benoît XIII accorda au général des dominicains le pouvoir de dispenser, même dans l'irrégularité pour homicide commis par quelqu'un de ses sujets, pourvu que le meurtre n'eût point été prémédité et consommé dans l'enceinte du monastère [5]; mais, depuis lors, Clément XII, dans sa bulle *Romanus*, du 30 mai 1732, a

1. Cs. Salm., tr. 15, c. 3, n. 85. — 2. Diana, part. 3, tract. a, resp. 73. — 3. Salmant., tr. 15, c. 3, n. 87. — 4. Lib. VI, n. 50-93. V. *Eamdem*, in fin. — 5. Cf. lib. VII, n. 101.

révoqué toutes les lettres et constitutions, ainsi que tous les priviléges et facultés accordés par Benoît XIII, en rappelant le tout à son état antérieur, comme si les susdites constitutions n'avaient jamais paru. Observons en outre ici que quelques-uns ayant voulu prétendre que la révocation du privilége qu'avaient les réguliers d'absoudre les hérétiques, faite par le concile de Trente, doit s'entendre par rapport aux autres, mais non par rapport aux religieux, la Sacrée Congrégation a décidé qu'elle s'appliquait à tous en général, comme le rapporte le P Ferrari [1]

XCVII. En troisième lieu, les réguliers ont le pouvoir d'absoudre leurs sujets de l'excommunication encourue pour coups, même graves et énormes, portés publiquement avec violence non-seulement contre des religieux du même ordre, mais encore contre ceux d'autres ordres, et même contre des clercs séculiers ; tel est le sentiment que soutiennent Castropalao, Roncaglia, les docteurs de Salamanque, Lacroix, etc., d'après les priviléges accordés par Boniface IV (*a*) et Clément VIII. Et observons ici que si l'acte de violence a été léger, ou bien est resté occulte, le religieux qui en serait l'auteur pourrait se faire absoudre, s'il le voulait, même par l'évêque, mais avec la permission de son prélat [2] Nous avons dit que les réguliers ont le pouvoir d'absoudre *leurs sujets* de cette censure, parce qu'en effet ils n'ont ce pouvoir que par rapport à leurs sujets, et non par rapport aux séculiers, ce cas leur ayant été ainsi limité pour toute l'Italie, hors de Rome, par Clément VIII, comme nous le dirons sous peu au n. 99.

XCVIII. Nous observerons en outre que les prélats réguliers, en vertu de la concession que leur en a faite Clément VIII, peuvent, s'ils le jugent utile, se réserver onze cas, mais non davantage, sans le consentement du chapitre général, ou au moins provincial pour leur province. Or les cas qu'ils peuvent

1. Cs. Ferrar., *Biblioth.*, t. I, verb. *Absolvere.* — 2. Cf. lib. VII, n. 107.

a). L'erreur de nom est ici visible. Le saint docteur a voulu dire sans doute Eugène IV ou Urbain IV, ou le copiste a lu sa citation tout de travers.

(*L'éditeur.*)

se réserver, nous les avons insérés au ch. XVI, n. 130. Pour ce qui est du cas où le prélat refuserait la permission, et de la question de savoir si, pour une première fois, les religieux peuvent être absous des cas réservés, voyez au même chap. le n. 134.

XCIX. Pour ce qui concerne les séculiers, les religieux mendiants jouissaient autrefois du privilége de les absoudre de tous les cas et censures réservés, soit par le pape, soit par les évêques. Mais plus tard, Clément VIII, dans un décret de l'an 1602, confirmé par Paul V en 1617, et par Urbain VIII en 1627, limita ladite faculté, et ordonna que les réguliers habitant hors de Rome et dans l'Italie ne pourraient absoudre les séculiers, ni des cas de la bulle *Cœnæ*, ni de ceux qui suivent, savoir : 1° des coups violents portés contre un clerc; 2° du duel; 3° de la violation de l'immunité; 4° de la violation de la clôture des religieuses avec mauvaise intention; 5° de la simonie confidentielle dans les bénéfices, et 6° enfin de tous les cas que les évêques se sont réservés. Ainsi donc, autant en vertu du décret de Clément VIII que de la bulle de Grégoire XIII, *Cum sacra*, et en particulier la proposition 12, condamnée par Alexandre VII, laquelle « portait que les mendiants peuvent absoudre des cas réservés aux évêques, sans avoir besoin d'en obtenir la faculté des évêques eux-mêmes [1], » aujourd'hui on ne doit plus mettre en doute, quoi qu'en disent quelques-uns, si les réguliers peuvent absoudre les séculiers des cas réservés par les évêques [2] De même ils ne peuvent non plus les absoudre des cas de Clément, quand même ces cas seraient occultes, contrairement à ce que soutient le P Viva; puisque la faculté qu'ont les réguliers, par la bulle de saint Pie V, rapportée au n. 96, de pouvoir absoudre des cas occultes, comme les évêques l'ont en vertu du chap. *Liceat*, ils ne l'ont qu'à l'égard de leurs religieux, et non par rapport aux séculiers; néanmoins ce que nous regardons comme proba-

1. Mendicantes possunt absolvere a casibus episcopis reservatis, non obtenta ad id episcoporum facultate.

2. Cf. lib. VI, n. 599, à ces mots : *Certum est*, et lib. VII, c. 95.

ble, avec Viva, Comitolo, et même le P Concina, c'est que les réguliers ont le pouvoir d'absoudre des cas que l'évêque s'est reservés à lui-même en synode, mais non de ceux qui se trouvent inscrits sur le tableau, parce qu'on présume alors qu'il en a voulu accorder la faculté à tous les confesseurs qu'il a lui-même approuvés [1]

C. On met en doute, en premier lieu, si les réguliers ont le pouvoir d'absoudre les séculiers des cas réservés aux évêques, non par eux-mêmes, mais par le droit, *in jure*, ou par l'usage, comme sont l'avortement d'un fœtus animé, et les autres que nous avons mentionnés au n. 46. Viva, Bordone, Cabassut, Milante et autres le nient; parce que, disent-ils, dans les décrets de Paul V, d'Urbain VIII et de Clément X, il est défendu aux réguliers d'absoudre les laïques des cas réservés aux évêques, *a casibus eisdem ordinariis reservatis*; telles sont les paroles du décret d'Urbain VIII. Néanmoins, Concina, Lacroix, Sporer, les docteurs de Salamanque, Lezana, Sanchez, Peyrin, etc., l'affirment avec plus de probabilité; et à ces derniers s'est joint même (en se rétractant) le P Viva dans sa Morale. La raison en est que les paroles que nous venons de citer d'Urbain VIII et de Paul V, doivent s'entendre des cas que les évêques eux-mêmes se sont réservés; car ces décrets, comme je l'ai dit au numéro précédent, ne font que confirmer le décret de Clément VIII, dans lequel on ne parle que des cas que les évêques se réservent à eux-mêmes, *nec a casibus quos ordinarii reservarunt, aut in posterius sibi reservabunt*; telles sont les propres paroles du pape Clément. C'est d'autant plus vrai, comme le dit le P Suarez, que les cas réservés aux évêques *in jure* doivent plutôt s'appeler des cas délégués aux évêques, que réservés. Observons cependant que cela ne doit point s'appliquer au cas d'un acte de violence fait contre un clerc, ni aux autres que les évêques se réservent particulièrement à eux-mêmes; puisque (comme nous l'avons dit au numéro précédent), quant à ces derniers,

1. Cf. lib. VII, n. 100.

le pouvoir d'en dispenser a été entièrement retiré aux réguliers [1]

CI. On met en doute, en second lieu, si les réguliers peuvent absoudre les séculiers des cas réservés au pape. Quelques-uns, en petit nombre, c'est-à-dire Viva, avec Bordone et Florono, le nient, en s'appuyant sur les mêmes décrets de Paul V et d'Urbain VIII, où il fut également défendu aux réguliers d'absoudre des cas réservés au siége apostolique ; mais Bonacina, Aversa, les docteurs de Salamanque, Pellizario, Rodriguez, Podesta, Peirino l'affirment en plus grand nombre et avec plus de probabilité, d'accord avec le P Viva lui-même dans sa Morale (bien que ce dernier ne l'affirme que des cas papaux occultes) ; et cela, vu le privilége de Paul III accordé l'an 1545 aux jésuites, où il est dit qu'ils pouvaient absoudre les séculiers de tous péchés même réservés au siége apostolique, à l'exception de ceux qui sont contenus dans la bulle *Cœnæ* [2] C'est en vain qu'on voudrait nous opposer les susdits décrets de Paul V et d'Urbain VIII ; parce que ceux-ci (comme nous l'avons dit au numéro précédent) ne parlent que des cas cités dans le décret de Clément VIII (que les susdits pontifes ont voulu confirmer), dans lequel il n'est fait exception que des cas de la bulle *Cœnæ* et de quelques autres [3] Il faut observer de plus que cette faculté n'est valable que pour le for intérieur. Pour ce qui est ensuite des abbés qui ont la juridiction quasi-épiscopale, voyez ce que nous avons dit au n. 31.

CII. Observez qu'autrefois les confesseurs réguliers, en vertu de la concession que leur en avaient faite Grégoire XIII et Eugène IV, pouvaient, lorsqu'ils étaient en voyage, entendre les confessions, non-seulement des sujets du diocèse où ils étaient approuvés, mais même de tous les autres. En outre, d'après la bulle de la *Cruciade*, du moment où ils étaient approuvés en un lieu, ils l'étaient également dans tous les au-

1. Cf. lib. VII, n. 99.

2. Ab omnibus peccatis, etiam sedi apostolicæ reservatis, exceptis contentis in bulla *Cœnæ*. — 3. Cf. lib. VII, n. 96 et 97.

tres [1] Mais Innocent X ordonna qu'à l'avenir les réguliers ne pourraient confesser dans aucun diocèse sans avoir la permission de l'ordinaire de ce diocèse même, quand bien même ils auraient le privilége de la *Cruciade*, comme le déclara Innocent XII dans sa bulle *Cum sicut*, de 1700 [2]

CIII. Observons de plus, qu'autrefois encore, en vertu de la Clémentine *Dudum, de specul.*, les réguliers, une fois approuvés sans restriction par l'évêque, ne pouvaient plus être forcés de subir un nouvel examen. Néanmoins, saint Pie V, dans l'Extravag. *Romani pontificis*, déclara que l'évêque qui succédait à un autre pouvait pour plus de repos de sa conscience, *pro majori quiete suæ conscientiæ*, les soumettre à un nouvel examen ; mais depuis, Grégoire XIII, dans sa bulle *In tanta negotiorum*, etc., (rapportée par Navarre à la fin de son Manuel), pour mettre fin à toutes les contestations qui s'élevaient au sujet des réguliers, réduisit toutes les déclarations de saint Pie V, et principalement celle de l'approbation des confesseurs réguliers, à l'ancien état réglé par le concile de Trente, qui dans la sess. XXIII, ch. XV, n'exigea autre chose pour les réguliers que d'être approuvés par l'évêque. C'est ce qui a fait dire à plusieurs docteurs, tels qu'Aravius, Dicastillo, Villalobos, Delbène, etc., cités dans la Théologie de Salamanque [3], que les réguliers approuvés et examinés par un évêque ne pouvaient pas être forcés par son successeur de subir un nouvel examen. Toutefois le contraire est soutenu par Diana, (p. 3, tr. 2, resp. 27), et par Lezana, Bossio, Bordone, etc., qui s'appuient sur un décret de la Sacrée Congrégation (rapporté par Lezana et par Diana), où il fut déclaré que, nonobstant la bulle de Grégoire XIII, l'évêque qui succédait pouvait examiner ceux qui avaient été approuvés par son prédécesseur; et Diana, ainsi que les docteurs de Salamanque, attestent que cela se pratique de même aujourd'hui parmi les évêques. Cependant les mêmes docteurs de Salamanque [4], avec Villalobos, prétendent, non sans probabilité,

1. Cs. SALM., tr. 18, c. 4, n. 71 et 72. — 2. Cf. lib. VI, n. 548, v. *Tertia*, et n. 549. — 3. SALM., t. 18, c. 4, n. 119. — 4. *Ibid.*, n. 110.

qu'en vertu de la constitution de saint Pie V, et de la déclaration de la Sacrée Congrégation, l'évêque qui succède peut très-bien faire subir un examen à un régulier, ou même à plusieurs, de la capacité desquels il doute ; mais que cependant il n'a point le pouvoir de suspendre par un édit général tous les confesseurs réguliers, jusqu'à ce qu'ils aient passé un nouvel examen. Nous ferons remarquer en outre que quand même l'évêque révoquerait en général toutes les facultés précédemment accordées, cette révocation n'atteindrait point les réguliers, qui ne sont compris dans les dispositions défavorables, qu'autant qu'il est fait d'eux une mention formelle [1] On doit observer de plus, que le vicaire capitulaire, *sede vacante,* n'a point le droit d'appeler à un nouvel examen les réguliers, vu le privilége qu'ils en ont reçu de Clément IV [2] Observons en dernier lieu, que ce que nous venons de dire s'applique aux approbations données sans restriction, mais non point à celles qui ont été données pour un certain temps, pour six mois, par exemple, comme cela se pratique ordinairement; car il est certain, d'après la bulle *Apostolici ministerii,* d'Innocent XIII, confirmée par Benoît XIII, que les confesseurs, tant séculiers que réguliers, ne peuvent confesser que les personnes qui se trouvent dans les conditions de lieu, de personnes et de temps que comportent leurs facultés, quels que soient les priviléges qu'ils aient reçus. Voyez le chap. xvi, n. 75.

CIV 2° Du pouvoir qu'ont les réguliers de dispenser dans les irrégularités. Il est certain que les réguliers, en vertu du privilége de saint Pie V, que nous avons mentionné au n. 96 et que Jules II a confirmé, peuvent dispenser leurs sujets dans toutes les irrégularités occultes dans lesquelles les évêques en vertu du chap. *Liceat,* peuvent dispenser leurs diocésains, comme nous l'avons dit au n. 29. Ils le peuvent également à l'égard des séculiers, suivant Suarez, Sanchez, Pellizario, Sairo, les docteurs de Salamanque, Sporer, Lezana, d'après les concessions que leur en ont faites Sixte IV et Jules II [3]

1. Cs. Salm., tr. 19, c. 4, n. 115, cum communi.
2. *Ibid.*, n. 116, et Diana, p. 3, tr. 2, resp. 7. — 3. Cf. lib. VI, n. 355.

CV En outre, les réguliers peuvent dispenser leurs sujets dans quelque irrégularité que ce soit, encourue par délit ou par défaut, d'après le privilége de Martin V [1] Ainsi donc, pour en venir au particulier, les prélats réguliers peuvent dispenser leurs sujets, 1° dans l'irrégularité pour homicide occulte, comme le leur a accordé Martin V, dans son privilége. En ce qui concerne l'homicide volontaire, voyez ce que nous avons dit au n. 96, au sujet du privilége de Benoît XIII, que nous avons dit avoir été révoqué par Clément XII dans sa bulle *Romanus*. 2° Relativement aux défauts de l'âme, ils peuvent accorder aux religieux la dispense pour dire la messe, quand même ces derniers auraient été atteints de folie permanente, pourvu que le médecin ait assuré qu'il n'y a plus à craindre aucun danger de rechute [2]. 3° Pour ce qui est des défauts du corps, comme s'il manquait à quelqu'un un pied, ou même l'œil gauche, ils peuvent également dispenser, comme le prouvent les docteurs de Salamanque [3], avec Bordone, d'après le privilége de Sixte IV ; et dans le doute, ils peuvent aussi déclarer que tel défaut ne constitue pas d'irrégularité, comme le peuvent les évêques à l'égard de leurs sujets [4] 4° Quant au défaut de la naissance, cette irrégularité cesse d'elle-même par la profession religieuse, pour ce qui regarde la réception des ordres, comme le déclare le chap. I, *de fil. presbyt.*, puisque la dispense n'est nécessaire que pour ce qui est de la prélature. Mais en vertu de plusieurs priviléges (comme nous l'avons dit au chap. XIX, n. 87), les prélats réguliers peuvent aussi dispenser en cela leurs sujets, au moins quand ils tiennent leurs chapitres généraux ou provinciaux [5] Pour ce qui est du sentiment de Soto, qui prétend que toute irrégularité cesse par la profession religieuse, on le nie plus communément [6]. 5° Ils peuvent dispenser dans la bigamie, en vertu du privilége de Martin V; ainsi pensent Castropalao, Pellizario, Macado, les docteurs de Salamanque [7], etc. 6° Ils

1. *Ibid.* et 396. — 2. *Ibid.*, n. 400, in fin. — 3. Tract. 10, *De censur.*, c. 9, n. 75. — 4. Cf. lib. VII, n. 414, v. in fin. — 5. Cf. *Ibid.*, n. 354 et 426. SALM., c. 9, n. 57, et tr. 18, c. 4, n. 28, cum BORD., PERRIN., LEZA., PELLIZ., etc., — 6. Cs. SALM. tr. 10, c. 7, n. 58. — 7. Tom. VII, n. 355 et 463.

le peuvent également dans l'irrégularité, même publique, encourue par défaut de mansuétude [1] 7° Enfin, les prélats réguliers peuvent dispenser leurs sujets dans toutes les incapacités ou peines encourues pour cause de délit, comme, par exemple, dans les privations de bénéfices, d'office, de voix, de place, etc., quand même toutes ces peines seraient réservées au pape, comme le disent Suarez, Sanchez, Pellizario et les docteurs de Salamanque, en vertu des priviléges de Sixte IV, de saint Pie V et de Grégoire XIV [2]

CVI. 3° Les prélats réguliers ont même la faculté de dispenser leurs sujets en matière de commandements d'Eglise, de la même manière que le peuvent les évêques à l'égard de leurs diocésains, ainsi que nous l'avons dit au ch. II, n. 62, puisqu'ils ont une juridiction quasi-épiscopale, comme l'enseignent communément les docteurs, d'après la Clémentine *Ne Romani, de elect.* [3] Cependant ils ne peuvent point dispenser dans tous les cas qui n'ont point été spécialement réservés au pape, comme nous l'avons dit au chap. II, n. 63, mais seulement lorsque l'on doute si la chose a besoin de dispense, comme nous l'avons déjà remarqué au n. 62. Ils ont encore le pouvoir de dispenser, lorsqu'il y a motif (comme cela s'entend toujours) dans les lois pontificales, quand elles ont été faites pour quelque province ou quelque couvent particulier, parce qu'on présume qu'alors cette faculté leur a été accordée; soit encore lorsque l'usage le veut ainsi, ou qu'on ne peut point facilement recourir au supérieur, ou quand il s'agit de choses de peu d'importance, qui n'obligent point sous faute grave, ou qui se présentent fréquemment, comme les jeûnes, l'abstinence de la viande, l'observance des fêtes et la récitation de l'office ; pourvu que l'on n'accorde point la dispense pour un temps considérable, comme le disent les docteurs de Salamanque avec Cajetan, Soto, etc. Il en est de même pour la règle du monastère [4] De même encore Azor, Castropalao, les docteurs de Salamanque, Trullench, Macado, etc., ac-

1. Cf. lib. VII, n. 469. — 2. Cs. SALM., tr. 18, c. 4, n. 29. — 3. Cs. SALM. tr. 18. c. 4, n. 31, cum BONAC., PASQUAL., etc. — 4. *Ibid.*, c. 3, n. 34 et 35.

cordent que les prélats peuvent dispenser, soit les religieux, soit les domestiques du couvent, pour qu'ils puissent travailler les jours de fête, mais non point les étrangers, qui du reste peuvent aussi travailler pour le monastère, si le monastère est pauvre, comme le disent Silvestre, Fagundez et les docteurs de Salamanque, avec Pasqualigo, Léandre, etc [1] Voyez là-dessus ce que nous avons dit au chap. VI, n. 17

CVII. Observons ici quels sont les priviléges des réguliers par rapport à l'office divin. 1° Léon X accorda aux religieux la faculté de réciter les heures en particulier, et tout à fait mentalement ; et de plus d'anticiper sur les offices les plus longs, et de réserver les courts pour les jours où ils seraient fort occupés. 2° Clément VII accorda à tous les réguliers infirmes (nous parlons ici de ceux qui par eux-mêmes ne sont point d'avance exemptés de l'office), et aux infirmiers, le privilége de satisfaire à l'office en récitant six ou sept psaumes (désignés par le supérieur), avec sept *Pater* et deux *Credo*, et Martin V accorda aux convalescents la faculté d'y satisfaire en disant la partie de l'office que le confesseur voudrait bien leur assigner. 3° Innocent IV accorda aux religieuses de Sainte-Claire (ce qui s'entend également de toutes celles qui communiquent dans les priviléges) la faculté de satisfaire à leur obligation en se bornant à réciter l'office des converses, pourvu qu'elles aient pour le faire une raison valable quelconque, comme, par exemple, si la religieuse, au jugement de l'abbesse ou du confesseur, n'était point suffisamment instruite dans l'office des choristes, ou si elle était scrupuleuse ou fatiguée, ou bien encore occupée d'affaires sérieuses ; comme encore le religieux qui serait pendant la plus grande partie du jour occupé à confesser ou à prêcher, ou bien à étudier des matières religieuses ; puisque les religieux eux-mêmes jouissent *ad invicem* des priviléges accordés aux religieuses, ainsi que nous l'avons dit au n. 10. En outre, les docteurs de Salamanque observent qu'ils peuvent user de ce privilége sans la permission du supérieur, puisqu'il a été accordé sans cette

1. Cs. SALM. tr. 18, c. 7, n. 33.

condition. Ils observent encore qu'une religieuse, en vertu de ce privilége, pourrait, sans pécher mortellement, omettre l'office des sœurs laïques ; parce qu'alors elle serait censée être une de ces dernières, qui ne sont point tenues à réciter leur office sous faute grave. Mais je n'approuve point ce sentiment, parce que le privilége ne fait pas que la religieuse passe dans les rangs des sœurs laïques, mais seulement que son office de choriste passe et soit commué (*a*) en celui de sœur laïque.

CVIII. 5° Les confesseurs mendiants et les autres réguliers qui communiquent dans les priviléges, ont la faculté d'annuler et de relâcher les serments et les vœux, et d'en accorder dispense ; mais nous avons parlé de cela au chap. I, n. 19, 36 et suivants. En outre, ils peuvent dispenser les époux dans l'empêchement *ad petendum debitum*, *propter incestum commissum cum consanguinea conjugis*, comme le disent communément Sanchez, Ponce, les docteurs de Salamanque, etc., (contre le P Concina), et cela en vertu de plusieurs priviléges accordés par différents pontifes [1] Mais nous observerons ici que le confesseur doit en obtenir la permission spéciale, au moins du prélat inférieur de son couvent [2]

CIX. De plus, les confesseurs mendiants ont le pouvoir de dispenser les époux du vœu de chasteté fait avant leur mariage *ad petendum debitum*, comme le soutiennent communément Castropalao, Ponce, Sanchez, Tournely, Wigandt, les docteurs de Salamanque, etc., d'après le privilége que leur en a accordé saint Pie V ; ils le peuvent également dans le vœu fait depuis le mariage, comme le disent avec raison Sanchez, les docteurs de Salamanque, etc., contre Ponce, en vertu de plusieurs autres priviléges qui leur permettent de dispenser dans tous les vœux dans lesquels les évêques peuvent dispenser leurs sujets *de jure ordinario* [3] Ce dont on doute le plus, c'est qu'ils puissent, dans le cas de nécessité, dispenser les époux, comme

1. Cf. lib. VI, n. 1076, à ce mot : *Insuper*. — 2. *Ibid.*, à ces mots : *An antem*. — 3. *Ibid.*, n. 987, à ces mots : *An autem*, et n. 1028.

a). Le texte italien porte *comunica*, sans doute par erreur d'mpression, au lieu de *commutor*.

(*L'éditeur.*)

les évêques peuvent le faire, dans le vœu de chasteté pour se marier. Plusieurs l'affirment, comme Anaclet, Vidal, Basseo, Henriquez, etc., et ce sentiment est regardé comme probable par les docteurs de Salamanque et Elbel. Mais plus communément Laymann, Barbosa, Sanchez et Ponce soutiennent le contraire, ajoutant que les réguliers peuvent dispenser seulement dans les vœux où les évêques peuvent dispenser *en vertu du droit ordinaire*, mais non quand ils ne le peuvent qu'en vertu d'un droit extraordinaire, comme dans ce cas. A cette objection, les partisans du sentiment contraire répondent que dans le cas de nécessité les évêques dispensent, quoique revêtus simplement du pouvoir ordinaire, parce que cette faculté se trouve attachée à leur office et à leur dignité épiscopale, comme nous l'avons dit au n. 34 et 41 ; c'est pourquoi nous n'osons point regarder comme improbable le premier sentiment [1]

CX. 6° Quand les séculiers reçoivent, soit du pape, soit de leur prélat, la faculté de se choisir un confesseur, on entend toujours que le confesseur soit approuvé par l'évêque ; tandis que les réguliers, avec la permission expresse ou tacite de leur prélat, peuvent se confesser à un simple prêtre ; ainsi pensent communément Suarez, Lugo, les docteurs de Salamanque, etc. [2]. D'où il résulte que les prélats réguliers ont le pouvoir de se choisir pour confesseur quelque prêtre que ce soit, comme le disent même communément les docteurs, d'après le chapitre dernier, *de pœnit.* Or, ce qui a lieu pour les religieux a également lieu pour les domestiques commensaux du couvent, comme l'a déclaré le concile de Trente, sess. xxv, chap. ii, qui les a autorisés à recevoir des religieux les sacrements de la pénitence, de l'eucharistie et de l'extrême-onction; nous pouvons en dire autant des novices, qui, *dans les choses favorables*, sont compris sous le nom de religieux, comme le disent tous les docteurs, et comme l'a déclaré la Sacrée Congrégation le 14 août 1665. Ainsi donc ces derniers ont le pouvoir de se faire absoudre de tous les cas réservés

1. Cf. lib. VI, n. 1128, circa fin. — 2. Cs. SALM., tr. 18, c. 4, n. 49.

par l'évêque [1], comme nous l'avons observé au n. 95. Mais il n'en est pas de même pour les chevaliers de Saint-Jacques et autres semblables, d'après les docteurs de Salamanque et le sentiment commun, parce que l'usage le veut ainsi [2]

CXI. Remarquez en outre, que si les religieux qui voyagent ont un compagnon (pourvu qu'il soit capable) du même ordre qu'eux, ils doivent se confesser à lui; mais faute de compagnon ou de tout autre prêtre du même ordre, ils peuvent se confesser à quelque ecclésiastique que ce soit, régulier ou séculier; tel est le sentiment commun de tous les docteurs. Cependant l'on doute si cet ecclésiastique doit être approuvé dans ce lieu. Quelques docteurs en petit nombre, tels que Wigandt, Concina, etc., veulent qu'il soit approuvé; mais Suarez, Roncaglia, Castropalao, Elbel, les docteurs de Salamanque et autres, prétendent le contraire en plus grand nombre et avec plus d'apparence de raison, soit parce que tel est l'usage des monastères, qui fait présumer le consentement des prélats, soit parce qu'Innocent VIII accorda sans restriction aux religieux en voyage, qui ne peuvent avoir un confesseur de leur ordre, la faculté de se choisir tout autre prêtre capable, soit religieux, soit séculier [3] Voyez ce qui a été dit au chap. XVI, n. 88.

CXII. En outre, Lugo [4] et les docteurs de Salamanque [5] prétendent avec Navarre, Soto, Castropalao, Peirino, Bossio, etc., qu'en temps de jubilé universel, les réguliers et même les religieuses peuvent, sans la permission de leur prélat, se confesser aux religieux d'un autre ordre, quand même on leur aurait désigné pour confesseur un ecclésiastique de leur ordre, en vertu de plusieurs priviléges que rapportent Lugo, Mendo, etc. [6]

CXIII. Pour ce qui concerne les ordres, les réguliers ne doivent point recevoir leurs dimissoires des évêques, mais bien

1. *Ibid.*, n. 57. — 2. *Ibid.*, n. 58. — 3. Quemcumque alium presbyterum idoneum religiosum, vel secularem eligere valeant. — Cf. lib. VI, n. 575. — 4. Disput. 20, n. 86. — 5. SALMANT., tr. 18, c. 4, n. 124. — 6. Cf. lib. VI, n. 536, à ces mots : *Hic addendum*, not. 8.

de leurs prélats eux-mêmes ; autrement ils pècheraient grièvement et encourraient la suspense. Néanmoins, quant aux ordres, saint Pie V leur avait autrefois accordé le privilége de les recevoir de quelque évêque que ce fût ; mais il fut révoqué par Grégoire XV, et cette révocation a été confirmée par plusieurs papes, et en dernier lieu par Benoît XIV, dans sa bulle *Impositi*, etc., de l'an 1747, où il a prescrit que le religieux se fasse examiner et ordonner par l'évêque du lieu, si ce dernier faisait l'ordination ; mais que, s'il était absent, ou qu'il ne fît pas lui-même l'ordination, il serait libre alors de se faire ordonner par quelque évêque que ce fût, pourvu qu'il fût muni de l'attestation du vicaire, ou du chancelier de l'Ordinaire, laquelle constaterait son empêchement, sans quoi il encourrait les mêmes peines que celui qui reçoit les ordres sans dimissoire. En outre, il a été défendu aux religieux de se retirer dans un autre lieu afin d'y recevoir les ordres, et d'éviter par là de passer à l'examen de l'évêque de l'endroit d'où il est parti. Pour ceux ensuite qui sont dans les diocèses *nullius*, c'est-à-dire n'appartenant à personne, ils doivent se faire ordonner par l'évêque le plus voisin [1]

CXIV On met en question à ce sujet, en premier lieu, de qui les novices doivent recevoir les ordres. Suarez et Henriquez prétendent que c'est de l'évêque du pays où ils sont nés, ou de celui de leur domicile ; mais Sanchez, Castropalao, Delbène et Fagnan, etc., soutiennent qu'ils peuvent être ordonnés par l'évêque du lieu où ils font leur noviciat. Lacroix et le P Mazzotta disent avec beaucoup de raison, que l'un et l'autre de ces deux sentiments sont probables, (pourvu, ajoutent-ils sur le dernier) que le novice soit résolu à demeurer toute sa vie, autant qu'il dépendra de lui, dans le couvent où il se trouve, et qu'il en fasse le serment, selon qu'il est prescrit dans la bulle *Speculatores* [2]

CXV On met en doute, en second lieu, si les religieux peuvent être ordonnés *extra tempora*. Vasquez, Lezana, etc., le nient, parce que, disent-ils, quoique Grégoire XIII ait accordé

1. Cf. lib. VI, n. 768 et 788, à ces mots : *Vol.* 8. — ***Ibid.***, n. 765.

ce privilége aux jésuites, néanmoins il a défendu qu'il fût communiqué à d'autres. Mais on ne peut plus aujourd'hui révoquer en doute qu'ils le puissent, tant à cause de plusieurs priviléges accordés à d'autres ordres, qu'à cause de la déclaration faite dernièrement par Benoît XIII dans le concile romain, tit. 5, ch. II, où il est dit que ces priviléges persistent dans toute leur force, et que rien ne prouve qu'il y ait été dérogé [1]

CXVI. On doute, en troisième lieu, si les réguliers qui sont ordonnés *extra tempora* peuvent l'être en quelque jour que ce soit où l'office est double, quand même ce ne serait point une fête d'obligation. Fagundez, Villalobos, Diana, etc., l'affirment, et Suarez, ainsi que d'autres, appellent probable ce sentiment, parce qu'Alexandre VI a dit au sujet de ce privilége, qu'ils pouvaient être ordonnés tous les dimanches et les jours de fêtes [2], mais sans spécifier que ce doivent être des fêtes d'obligation. Je n'ose pas réprouver ce sentiment; cependant le contraire me paraît plus probable, comme à Lugo, à Azor et à Escobar; parce que Grégoire XIII, en parlant de ce même privilége, l'a expliqué en ces termes : « Les dimanches et les jours de fêtes, *diebus dominicis, et festivis diebus*, sans ajouter « doubles, » *duplicibus*. Or un jour de fête s'entend proprement de celui où il est défendu de travailler, et par conséquent des fêtes qui sont d'obligation. C'est ainsi que cela se pratique de nos jours à l'égard de ceux que l'on ordonne avec la dispense *In tribus diebus festivis*, et pour lesquels a lieu la même règle [3]

CXVII. Pour ce qui est de la faculté de conférer les ordres, autrefois les abbés réguliers, en vertu de la concession qui leur en avait été faite dans le septième concile (comme le déclare le can. *Quoniam*, dist. 69), avaient le pouvoir de donner la tonsure et les ordres mineurs, non-seulement à leurs sujets religieux, mais à tous les autres. Néanmoins, le concile de

1. In suo robore persistunt; nec eis derogatum fuisse constat. Cf. lib. VI, n. 797, dub. 2. — 2. Diebus dominicis, sive festivis duplicibus. — 3. Cf. lib. VI, n. 797, dub. 4.

Trente, sess. XXIII, c. 10, a borné cette faculté aux seuls sujets réguliers. Malgré cela, plusieurs docteurs ont soutenu que les abbés, au moins ceux qui portent la mitre (comme le disent les docteurs de Salamanque en s'appuyant sur plusieurs décrets de la Sacrée Congrégation), attendu qu'ils peuvent fonctionner pontificalement, pouvaient ordonner même des séculiers, pourvu qu'ils fussent du nombre de leurs sujets, et de plus, quiconque leur présenterait son dimissoire signé de son prélat. Mais toutes ces opinions ont cessé d'être admissibles, depuis le décret de la Sacrée Congrégation, approuvé par Urbain VIII, le 17 de juin 1642, dans lequel, répudiant toute opinion contraire, on défend aux abbés de conférer les ordres ou de délivrer des dimissoires à d'autres qu'à des réguliers soumis à leur juridiction, sous peine d'être suspendus de leurs pouvoirs. On excepte néanmoins de cette mesure plusieurs abbés désignés dans la chancellerie romaine, auxquels appartient le privilége de donner des dimissoires, tels que l'abbé du Mont-Cassin, celui de la Cava, etc. [1].

CXVIII. On met ici en doute, premièrement, si au moins les abbés qui ont une juridiction quasi-épiscopale dans un territoire à part, peuvent ordonner les séculiers qui habitent ce territoire. Molfez, cité dans Lacroix [2], rapporte une déclaration de la Sacrée Congrégation qui affirme qu'ils le peuvent; mais Benoît XIV [3] en rapporte une autre qui veut le contraire ; et le P Zaccaria atteste la même décision, comme on peut le voir dans Lacroix, à l'endroit que nous venons de citer.

CXIX. On met en doute, en second lieu, si les abbés qui peuvent ordonner les profès qui sont leurs sujets, peuvent également ordonner les novices. Castropalao, Barbosa, Sairo, etc., le nient ; mais Suarez, Laymann, Sanchez, Escobar, les théologiens de Salamanque, etc., l'affirment plus communément et avec plus de probabilité, puisque régulièrement, dans les choses favorables, les novices [4] sont encore compris sous le nom de réguliers, comme nous l'avons dit au n. 100.

1. Cf. lib. VI, n. 763. — 2. Lacroix, l. VI, p. 2, n. 2236. — 3. *De synod.*, lib. II, c. II, n. 13. — 4. Cf. lib. VI, n. 754.

CXX. On doute, en troisième lieu, si les ordres conférés par ces abbés aux séculiers ou aux réguliers qui ne sont point leurs sujets, sont valides. Suarez, Lacroix, etc., le nient; mais on doit l'affirmer avec Sanchez, les docteurs de Salamanqne, Tamburino, Pellizario, etc., parce que (comme nous l'avons dit), cette faculté a été accordée dans un temps aux abbés; et ce n'est que plus tard seulement que l'exercice de cette même faculté leur a été ôté par le concile et par le décret du pape Urbain; d'où il résulte qu'ils peuvent ordonner, illicitement il est vrai, mais validement. Et ce qui le prouve encore, c'est ce même décret du pape Urbain, dans lequel on prononce la suspense contre ceux qui ont été ordonnés de cette manière; par conséquent on regarde comme réellement valides les ordres qu'ils ont reçus. Et c'est ce qu'on trouve avoir été décidé plus d'une fois par la Sacrée Congrégation et par Benoît XIV [1]

CXXI. 8. Pour ce qui est de dire la messe et de donner la communion, autrefois les réguliers, en vertu des priviléges de Sixte IV, d'Alexandre VI et d'Urbain VIII, pouvaient célébrer sur un autel portatif, soit dans leurs maisons, soit dans leurs granges, quand même l'évêque s'y serait opposé [2] Mais Clément XI, l'an 1703, déclara dans un décret que tous les priviléges qui leur permettaient de célébrer sur un autel portatif, sans la permission de l'évêque, avaient été révoqués par le concile de Trente. Benoît XIV déclara la même chose dans sa bulle *Magno*, § 29, et je ne saurais admettre ici le sentiment du P Mazzotta et des docteurs de Salamanque [3], qui prétendent que cette défense n'a été faite que pour les maisons privées, mais non point pour les propres maisons des religieux, puisque dans le décret de Clément XI on parle du privilége de célébrer *dans les lieux où l'on habite*; or, les lieux où nous habitons sont nos propres maisons, et non point celles des autres. En outre, Innocent XIII, l'an 1723, dans sa bulle *Apostolici ministerii* , défend d'ériger des autels dans les cel-

1. *De synod.*, l. II, c. XI, n. 13. — 2. SALM., tr. 15, c. 7, n. 97. — 3. *Ibid.*, tract. 5, *de sacrif. miss.*, c. 4, n. 62.

lules ou les chambres particulières de réguliers, malgré toute coutume contraire [1] Et cette bulle d'Innocent, qui n'avait été faite que pour l'Espagne, a été confirmée ensuite par Benoît XIII dans une autre bulle qui commence par *In supremo*, pour tout le monde chrétien. Disons cependant que Grégoire XIII a accordé aux provinciaux des jésuites de placer des oratoires publics dans leurs églises, où tous peuvent célébrer [2].

CXXII. En vertu du privilége de Grégoire XIII, les réguliers peuvent célébrer une heure avant l'aurore; par conséquent ils peuvent dire la messe trois heures avant le lever du soleil, comme le disent Lugo, Suarez, Rodriguez, les docteurs de Salamanque, etc. Ainsi, lorsqu'il y a de justes motifs, ils peuvent la dire deux heures après minuit, en vertu des priviléges d'Alexandre VI et de Clément VIII. Or, ces priviléges, selon le sentiment de Lugo, de Rodriguez, de Diana, de Narbona, des docteurs de Salamanque, etc., n'ont point été révoqués par le concile de Trente, dans sa sess. XXII, *de evitand.*, etc. Cependant ces docteurs observent que cela n'est valable que pour leurs propres églises; en ajoutant du reste que les séculiers mêmes peuvent user de ce privilége [3] En outre, Eugène IV a accordé aux réguliers la faculté de célébrer, lorsqu'ils ont des motifs valables, trois heures après midi. Mais Azor, Fagundez, etc., prétendent que ce privilége a été révoqué par saint Pie dans sa bulle *Amantissimus*, l'an 1566; et à l'appui de cela, Lezana cite une déclaration de la Sacrée Congrégation. Malgré ces raisons, Lugo [4] et les docteurs de Salamanque disent avec Aversa, Dicastillo, Narbo., Diana, etc., que l'on n'est point certain de l'authenticité de cette déclaration, ni de la révocation de saint Pie V, qui ne fait mention que des messes qui se disent le soir, et quelquefois même lorsque le soleil est près de se coucher. D'où ils concluent que le privilége d'Eugène IV [5] subsiste toujours, et que pour en

1. Ne in privatis regularium cellis, seu cubiculis erigatur altare, remota quacumque in contrarium consuetudine. — Cf. lib. VI, n. 460, à ce mot *Hanc*.
2. MERAT., p. 1, tit. 20, ad litt. F. — 3. SALM., tract. 15, c. 6, n. 94.
4. DE LUGO, *de Euch.*, d. 20, n. 27, et SALM., tr. 15, n. 95.
5. Cs. LUGO., *de Euchar.*, d. 20, n. 42, et SALM., n. 95.

jouir il suffit de quelques légers motifs, comme, par exemple, de convalescence, d'étude, et autres semblables.

CXXIII. Relativement à l'administration de la communion, Paul III et d'autres papes ont permis aux réguliers de la donner dans leurs églises à tous les fidèles. On en excepte néanmoins les cas suivants : 1° si l'évêque, pour quelque raison, en avait fait à quelqu'un la défense ; 2° la communion à donner à l'article de la mort ou en danger de mort, à moins qu'il n'y ait une nécessité extrême ou du moins grave de le faire, et que le curé ne puisse ou ne veuille pas l'administrer lui-même, comme le disent Lugo, Roncaglia, etc. [1] On en excepte en troisième lieu la communion pascale, c'est-à-dire celle par laquelle on satisfait au précepte, comme le disent communément Filliuccius, Busembaum, etc. Voyez là-dessus ce que nous avons dit au ch. XII, n. 41.

CXXIV Touchant la faculté de prêcher, anciennement les réguliers, en vertu de la Clémentine *Dudum*, *de sepult.*, pouvaient librement prêcher dans leurs églises et sur les places publiques ; mais le concile de Trente, sess. V, ch. II, ordonna qu'ils ne pourraient prêcher dans les églises autres que les leurs sans la permission de l'évêque, et dans leurs propres églises ou celles de leur ordre, sans demander à l'évêque sa bénédiction. Ainsi donc, pour prêcher dans leurs églises, il suffit aux religieux de demander la bénédiction de l'évêque, quand bien même elle leur serait refusée, comme le disent Lezana, Pellizario, Bordone et les docteurs de Salamanque, etc., et comme le déclare un décret de la Sacrée Congrégation [2] Mais cette bénédiction, comme le disent les docteurs de Salamanque, n'est point nécessaire pour prêcher sur les places publiques, attendu que le concile ne parle que des églises. Toutefois, les réguliers doivent toujours avoir l'approbation de leurs prélats, qui se rendraient certainement coupables, s'ils leur permettaient de prêcher sans les avoir auparavant examinés [3] En outre, les prélats peuvent permettre de prêcher

1. Cf. lib. VI, n. 239 et 240. — 2. Cs. SALM., tr. 18, c. 4, n. 178. — 3. *Ibid.*, n. 176 et 177.

même à de simples tonsurés, en vertu du privilége de Grégoire XIII, bien que la Sacrée Congrégation ait déclaré généralement que cette fonction peut être confiée à un tonsuré quelconque [1]

CXXV Pour ce qui est ensuite des églises autres que celles de leur ordre, les réguliers, comme nous l'avons dit, ne peuvent y prêcher sans la permission de l'Ordinaire, à moins que cela ne se fasse qu'une ou deux fois, comme le disent Navarre, Barbosa, Diana, les docteurs de Salamanque, etc., ou que l'évêque ne soit absent du lieu, et que le religieux ne fasse que passer dans cet endroit; car alors le curé peut lui donner la permission de prêcher, comme l'a accordé Grégoire VIII (*a*) [2] Toutefois, du moment où le religieux a obtenu la permission de l'évêque, il peut prêcher dans les paroisses, malgré même le curé, tant parce que l'évêque est le supérieur du curé, que parce que cette concession a été faite expressément par Alexandre VI [3]

CXXVI. On demande, en premier lieu, s'il est permis aux réguliers de prêcher contre la défense de l'évêque. Lorsque l'église est étrangère à leur ordre, et que l'évêque leur refuse dès le commencement cette permission, il est certain qu'ils ne peuvent le faire; mais si l'évêque l'avait déjà donnée et qu'ensuite il prétendît la leur retirer, ou bien si c'était dans une église de leur ordre, Peyrino, Vega, Pellizario, les docteurs de Salamanque, et Diana, etc. [4], prétendent que les réguliers seraient alors en droit de prêcher. Mais on oppose à cela ce qu'a dit le concile de Trente, que personne, soit séculier, soit régulier, ne doit se permettre de prêcher malgré l'évêque [5], et de même la bulle de Grégoire XV, *Inscrutabilis*, où il est dit que l'évêque, comme délégué du Saint-Siége apostolique, peut punir les réguliers qui oseraient prêcher sans lui demander sa bénédiction, ou malgré lui, dans des églises autres que

1. Cs. SALM., t. c. 18, c. 14, n. 174. — 2. *Ibid.*, n. 184. — 3. *Ibid.*, n. 189. — 4. *Ibid.*, n. 181. — 5. Nullus secularis, sive regularis, contradicente episcopo, prædicare præsumat.

a). C'est sans doute Grégoire XIII qu'on a voulu dire ici. (*L'éditeur.*)

celles de leur ordre [1] A cela, les théologiens de Salamanque répondent que cette bulle, ainsi que les paroles du concile, doivent s'entendre dans le sens de la Clémentine *Dudum*, déjà citée, où il est simplement défendu aux réguliers de prêcher pendant les heures où l'évêque prêche lui-même, ou de prêcher solennellement avant lui. Ils ajoutent que c'est aussi ce qu'a décidé la Sacrée Congrégation des évêques et des réguliers dans son décret du 30 janvier 1629 cité dans Barbosa [2] Pour moi, après avoir examiné cet endroit de Barbosa, j'ai trouvé que la déclaration de la Sacrée Congrégation ne regardait que les propres églises des réguliers; d'où il suit que pour ce qui est des églises autres que les leurs, l'explication donnée par les théologiens de Salamanque ne me paraît point probable.

CXXVII. On demande, en second lieu, si l'évêque peut soumettre à son examen les religieux qui lui demandent la permission de prêcher dans des églises autres que celles de leur ordre. La Sacrée Congrégation, au dire de Barbosa [3], répondit que oui, le 12 janvier 1628. Mais les docteurs de Salamanque [4], avec Pellizario, Bordone, Diana, Peyrin, etc., le nient, en s'appuyant sur la bulle *Superna* de Léon X, où il est dit que personne ne doit être admis à prêcher, à moins d'avoir été préalablement examiné par ses supérieurs respectifs. Il est dit encore dans la bulle que le religieux doit montrer l'approbation de son prélat qui l'autorise à prêcher. Les docteurs de Salamanque, avec Pellizario, ajoutent ensuite que la susdite déclaration de la Sacrée Congrégation, qu'on leur oppose, ne constitue rien de plus qu'un sentiment probable, et qu'en conséquence on ne doit point la préférer à la bulle de Léon. Et moi, je répondrai qu'au moins il est probable par cette déclaration, que l'évêque a le pouvoir d'examiner le religieux, et qu'à la suite de cet examen, il peut, s'il le juge à propos, refuser la permission qui lui serait demandée; qu'au

1. Qui in alienis ecclesiis suorum ordinum, non petita benedictione, aut ipso contradicente, prædicare præsumpserint.

2. *In Trident.* sess. v, c. 2, n. 19. — 3. *Ibid.* — 4. *Ibid.*, c. 4, n. 186.

contraire la bulle de Léon défend bien, il est vrai, à l'évêque de permettre de prêcher au religieux qui n'est point muni de l'approbation de son prélat, mais qu'elle ne lui défend point de le soumettre à un examen, si bon lui semble, et de refuser la licence si ce dernier récuse l'examen.

CXXVIII. Nous observerons, en dernier lieu, que l'évêque, en vertu du concile de Latran, a le pouvoir de suspendre et de punir les prédicateurs réguliers dans trois cas, dans lesquels ceux-ci sont même suspendus de la prédication *ipso facto* : 1° s'ils prêchent *miranda falsa, aut incerta* ; 2° s'ils prêchent des prophéties non fondées sur la Sainte Ecriture ou non approuvées par le siége apostolique ; 3° si, dans leurs sermons, ils médisent des évêques ou de leurs propres supérieurs. En outre, en vertu du concile de Trente, l'évêque a encore le pouvoir de suspendre et de punir les réguliers qui prêchent des propositions hérétiques, erronées ou scandaleuses [1]

CHAPITRE XXI.

DE LA CHARITÉ ET DE LA PRUDENCE DU CONFESSEUR.

1. De la charité du confesseur en accueillant le pénitent. — 2. En l'écoutant. — 3. En l'avertissant. — 4. De la prudence du confesseur dans les interrogations, les avis et les exhortations à lui faire. — 5. Remèdes généraux. — 6. Remèdes particuliers.

I. Il y a pour un bon confesseur quatre offices à remplir, ceux de père, de médecin, de docteur et de juge. Pour ce qui regarde le double office de docteur et de juge, nous en avons suffisamment parlé dans le cours de cet ouvrage, par toutes les instructions que nous avons données jusqu'à présent. Il reste donc à parler de l'office de père qui requiert de lui particulièrement de la charité, et de celui de médecin qui requiert de lui surtout de la prudence. Le confesseur, pour remplir le rôle d'un bon père, doit être plein de charité. Et d'abord il doit user de cette charité en accueillant indistinctivement tout le monde, pauvres, grossiers et pécheurs.

1. SALM., tr. 18, c. 4, n. 188.

Il en est qui ne confessent que les âmes dévotes, ou que certaines personnes de considération, parce qu'ils n'ont pas le courage de les congédier; mais si ensuite il se présente un pauvre pécheur, ils ne l'entendent qu'à contre-cœur et finissent par le congédier avec affront. Et de là il arrive que ce misérable qui avait pris beaucoup sur lui-même pour venir se confesser, se voyant si mal accueilli et rebuté, prendra en haine le sacrement de la pénitence, s effraiera à la pensée de se confesser. et perdant ainsi l'espérance de trouver quelqu'un qui l'aide et qui l'absolve, il s'abandonne au déréglement et au désespoir. Cette conduite n'est point celle que tiennent les bons cônfesseurs ; lorsqu'ils rencontrent quelques-uns de ces infortunés, ils les serrent contre leur cœur et se réjouissent comme des vainqueurs qui viennent de faire un riche butin [1], en pensant aù bonheur qu'ils ont alors d'arracher une âme des griffes du démon. C'est qu'ils savent que ce sacrement n'est point fait proprement pour les âmes dévotes, mais bien pour les pécheurs, puisque, pour être absoutes, les fautes légères n'ont pas besoin de l'absolution sacramentelle, et qu'elles peuvent être effacées par divers autres moyens. Ils savent que Jésus-Christ l'a protesté lui-même par ces paroles : « Je ne suis point venu appeler les justes, mais les pécheurs [2] » C'est pourquoi, se revêtant d'entrailles de miséricorde, comme le recommande l'Apôtre [3], plus ils trouvent une âme embourbée dans le péché, plus ils redoublent de charité pour l'attirer à Dieu en lui disant, par exemple : « Allons, prenez courage, faites maintenant une bonne confession; dites toutes vos fautes avec franchise : n'ayez point de honte. Il n'est point nécessaire que vous vous soyez complétement examiné ; il suffit que vous répondiez à tout ce que je vous demanderai. Remerciez le Seigneur qui vous a attendu jusqu'aujourd'hui : maintenant c'est à vous de changer de vie. Soyez plein de confiance; soyez certain que Dieu vous pardonnera si vos in-

1. Quasi victor capta præda. (Isa., ix, 3.)
2. Non veni vocare justos, sed peccatores (Matth., ix, 13.
3. Induite vos... viscera misericordiæ. (Col., iii, 9.)

tentions sont droites ; s'il vous a attendu jusqu'à présent, c'est pour vous pardonner. Dites donc avec confiance, etc. »

II. Le confesseur doit user d'une plus grande charité encore en l'écoutant. C'est pourquoi il doit bien se garder de montrer de l'impatience, de l'ennui ou de l'étonnement, au sujet des péchés que le pénitent lui avoue, à moins que ce dernier n'eût le cœur si dur et si éhonté, qu'il confessât plusieurs fautes énormes sans donner aucune marque de confusion ou de repentir ; car alors il est bon de lui en faire comprendre toute la laideur et toute l'énormité, et de le réveiller par quelque correction de sa léthargie mortelle. Il est vrai, comme le disent les docteurs, que le confesseur doit s'abstenir de réprimander les personnes timides au milieu même de leur confession, dans la crainte de les effrayer, et de les empêcher de dire les péchés qu'il leur reste encore à confesser. Néanmoins, cela s'entend ainsi régulièrement parlant ; mais du reste, il convient parfois de ne point passer outre et de faire sur-le-champ la correction, précisément lorsque le pénitent se confesse de quelque péché plus grave, ou bien habituel, afin de lui faire comprendre toute la grièveté de ce vice, mais sans toutefois l'aigrir ni l'effrayer. C'est pourquoi, après l'avoir ainsi repris autant que cela est nécessaire, le confesseur doit aussitôt l'encourager à confesser le reste de ses péchés, en lui disant : « Allons, voulez-vous extirper de votre cœur un vice si détestable ? oui, n'est-ce pas ? eh bien, prenez courage : dites donc toutes vos fautes sans en omettre aucune. Voudriez-vous faire un sacrilége ? ce serait un péché plus grand que tous ceux que vous avez faits jusqu'ici. Avouez tout avec confiance, et faites une bonne confession, afin que Dieu vous pardonne. »

III. Sur la fin de la confession, il est nécessaire que le confesseur fasse connaître au pénitent, avec plus de chaleur que jamais, toute l'énormité et toute la multitude de ses péchés, et l'état misérable de réprobation dans lequel il se trouve ; mais il faut que toujours la charité accompagne chacune de ses paroles. Il est vrai qu'il peut alors prendre un ton plus grave

pour le faire rentrer en lui-même ; mais il doit le prévenir que tout ce qu'il lui dit n'est point l'effet de l'indignation, mais bien de la charité et de la compassion. Par exemple : « Mon fils, doit-il lui dire, voyez quelle vie est celle des damnés; voyez le mal que vous avez fait. Que vous a fait Jésus-Christ pour le traiter de cette manière? Si Jésus-Christ avait été votre plus mortel ennemi, auriez-vous pu le traiter plus indignement? Un Dieu qui est mort pour vous! Hélas ! si vous étiez mort pendant ce temps, pendant cette nuit, où auriez-vous été? où seriez-vous maintenant? Hélas! vous seriez damné pour toujours. Que vous en semble-t-il? Si vous continuez à vivre ainsi, pourrez-vous vous sauver? Ne voyez-vous pas que vous seriez damné? Quel fruit avez-vous retiré de tant de péchés que vous avez commis? Ne saviez-vous pas que le péché a son enfer dans cette vie comme dans l'autre? Allons, mon fils, finissez-en avec le mal; donnez-vous à Dieu autant que vous l'avez offensé; je ferai tout mon possible, de mon côté, pour vous aider; venez me trouver toutes les fois que vous le voudrez. Dès aujourd'hui vivez saintement; allez en paix. Oh! qu'il est beau de se tenir dans la grâce de Dieu! » etc. Saint François de Sales, pour attirer les pécheurs à Dieu, avait coutume de leur faire particulièrement comprendre la paix dont jouissent ceux qui vivent en grâce avec Dieu, et la vie malheureuse que mène celui qui vit loin de son Dieu. Il aidera ensuite le pénitent à faire l'acte de contrition, et s'il le voit bien disposé, il lui donnera l'absolution, en lui indiquant les remèdes à employer pour se corriger, et dont nous parlerons bientôt aux n. 5 et 6. S'il ne pouvait l'absoudre, ou s'il jugeait utile de lui différer l'absolution, il lui assignerait l'époque où il devrait revenir, en lui disant : « Allons, je vous attends à tel jour; ne manquez pas de venir. Soyez plein de courage, comme je vous ai dit; recommandez-vous à la sainte Vierge, et venez me trouver. Si je suis au confessionnal, approchez-vous, je vous ferai passer, ou bien faites-moi appeler, je laisserai tout pour vous entendre. » Et c'est ainsi qu'il le congédiera doucement. Le moyen de sauver les pécheurs, c'est de

les traiter avec le plus de charité possible ; autrement, s'ils rencontrent un confesseur austère qui les traite avec des manières rudes, et qui ne les encourage point, ils prennent en horreur la confession, négligent de se confesser, et se perdent.

IV. A l'office de médecin, ensuite, convient particulièrement la prudence, vertu qui exige que le confesseur, pour bien traiter son pénitent, s'informe avant tout des causes et de l'origine de toutes ses infirmités spirituelles, l'interrogeant sur ses habitudes, sur les occasions qu'il a de pécher, lui demandant en quel temps, en quel lieu il a péché. C'est là-dessus qu'il doit se régler pour lui faire les réprimandes nécessaires, en se gardant bien de les omettre par égard pour la personne du pénitent, quand bien même celui-ci serait un prince, un magistrat, un prélat, un curé ou tout autre prêtre, dès lors qu'il s'accuse de fautes graves et sans en montrer beaucoup de repentir. Il est vrai qu'avec ceux-ci, le confesseur doit mettre plus de douceur et de ménagement dans ses réprimandes ; mais, d'un autre côté, il doit leur parler avec plus de force et de gravité, puisque les péchés de ces personnages ont des conséquences plus terribles, et que leur mauvais exemple peut entraîner les autres au mal avec plus d'efficacité. C'est pourquoi, toutes les fois qu'ils manquent à leur devoir, il doit les reprendre, quand même ils seraient dans la bonne foi. Pour ce qui est ensuite de ceux qui sont dans une ignorance non coupable, sur la question de savoir si le confesseur doit les réprimander, lorsque la réprimande sera sans fruit, voyez ce que nous en avons dit au chap. XVI, n. 108, (en parlant de la confession). Ensuite, lorsqu'il a entendu la confession, le confesseur doit disposer le pénitent à recevoir l'absolution, en lui faisant faire l'acte de contrition et de ferme propos. Observons ici de nouveau ce que nous avons dit au chap. XVI, n. 105 *in fin.*, savoir : que, lorsque le pénitent n'est point disposé, le confesseur est tenu (comme le disent Suarez, Laymann, etc.) à faire tout son possible pour le bien disposer, sans s'inquiéter que les autres attendent ou s'en aillent. Nous avons encore parlé, dans le même chap. XVI, n. 50, de la

prudence que doit avoir le confesseur, en imposant la pénitence, selon les forces spirituelles du pénitent, afin de ne pas le charger d'un poids si grand qu'il ne puisse le porter; mais surtout le confesseur doit s'appliquer à donner des remèdes propres à conserver le pénitent dans la grâce de Dieu.

V Or, parmi ces remèdes, les uns sont généraux, les autres particuliers, pour délivrer le pénitent de quelque vice particulier. Les remèdes généraux que l'on doit insinuer à tous sont, 1° l'amour de Dieu, puisque ce n'est que pour l'aimer qu'il nous a créés et mis au monde, leur donnant en même temps à entendre de quelle paix jouissent ceux qui sont en grâce avec Dieu, et quel enfer anticipé éprouvent les pécheurs qui vivent loin de Dieu, par la ruine même temporelle que le péché apporte toujours avec lui; 2° la fréquente recommandation à Dieu et à la sainte Vierge, en récitant tous les soirs le rosaire, en invoquant son ange gardien, ou quelque saint en particulier; 3° la fréquentation des sacrements, ayant bien soin de les avertir de venir se confesser aussitôt, si jamais ils avaient le malheur de retomber dans le péché; 4° la considération des fins dernières, et particulièrement de la mort, en engageant les pères de famille à faire tous les jours l'oraison mentale en commun avec toute leur maison, ou au moins à réciter le rosaire avec tous leurs enfants; 5° la présence de Dieu au moment de la tentation, en disant : *Dieu me voit*; 6° l'examen de conscience tous les soirs, accompagné de l'acte de contrition et du ferme propos; 7° enfin, le confesseur doit engager les séculiers à entrer dans quelque congrégation, et les prêtres chargés du ministère à la pratique de l'oraison mentale (sans laquelle ils ne sauraient être que très-difficilement de bons prêtres); à faire leurs actions de grâces après la messe, ou à lire au moins quelque livre spirituel avant et après la célébration.

VI. Pour ce qui est des remèdes particuliers, on doit les appliquer selon la diversité des vices; par exemple, on engagera celui qui a quelqu'un en haine à réciter tous les jours pour cette personne un *pater* et un *ave*; celui qui a du ressen-

timent d'une injure qu'il a reçue, à se rappeler toutes celles qu'il a lui-même faites à Dieu; celui qui est tombé dans l'impureté, à fuir l'oisiveté, les mauvaises compagnies et les occasions; celui qui a depuis longtemps une habitude vicieuse, à éviter non-seulement les occasions prochaines, mais même certaines occasions éloignées qui, eu égard à sa faiblesse, seraient pour lui comme des occasions prochaines : ce dernier, spécialement, ne devra point manquer de dire tous les jours, matin et soir, les trois *ave Maria* en l'honneur de la pureté de la bienheureuse Marie, en renouvelant sans cesse au pied de son image l'acte du ferme propos et la prière pour la persévérance ; en ayant soin en outre de fréquenter (autant qu'il lui sera possible) la communion, qui est appelée le *vin qui fait germer les vierges* [1] On engagera celui qui a eu l'habitude de blasphémer à faire pendant quelque temps neuf ou cinq croix avec la langue sur la terre, et à dire un *pater* et un *ave* tous les jours en l'honneur du saint contre lequel il aura blasphémé. En outre, tous les matins, en se levant, on l'exhortera à renouveler le ferme propos de prendre patience dans les occasions de colère, et à dire trois fois le matin : « Vierge Marie, donnez-moi la patience. » Non-seulement cette pratique pourra lui obtenir la protection de la mère de Dieu, mais encore l'habitude qu'il en aura contractée fera qu'il prononcera ces mêmes paroles dans les occasions de colère. Pour ce qui est des autres remèdes, c'est à la prudence du confesseur de les assigner, selon les circonstances des occasions, des personnes et de leurs emplois.

CHAPITRE XXII ET DERNIER.

COMMENT DOIT SE CONDUIRE LE CONFESSEUR ENVERS LES DIFFÉRENTES SORTES DE PÉCHEURS.

1 à 7. § I. De ceux qui sont dans l'occasion prochaine de pécher. — 8 à 17. § II. Des habitudinaires et des récidifs. — 18 à 31. § III. Des demandes à faire aux pénitents qui prennent peu de soin de leur conscience, et I. des

1. Vinum germinans virgines (ZACHAR., IX, 27).

§ I.

Comment doivent se comporter les confesseurs avec ceux qui se trouvent dans l'occasion prochaine de pécher.

1. Une des choses les plus indispensables pour bien diriger les pénitents et leur procurer leur salut, c'est de bien se conduire à l'égard de ceux qui sont dans l'occasion de pécher, ou bien qui ont des habitudes, ou qui retombent. Or, ce sont là les deux écueils (je veux dire les cas d'occasions prochaines et ceux de rechutes), où viennent échouer la plupart des confesseurs en manquant à leurs devoirs. Dans le paragraphe suivant, nous parlerons des habitudinaires et des récidifs; parlons maintenant de ceux qui sont dans l'occasion de pécher. Il est certain que si les hommes s'appliquaient à fuir les occasions, ils éviteraient la plus grande partie des fautes qu'ils commettent : car le démon, sans les occasions, remporterait bien peu de victoires; mais lorsque l'homme se met volontairement dans l'occasion prochaine, le plus souvent, et l'on peut dire presque toujours, son triomphe est assuré. L'occasion, principalement en matière de plaisirs sensuels, est comme un filet qui attire au péché, et qui, en même temps, aveugle tellement l'esprit, que l'homme fait le mal sans presque voir ce qu'il fait. Mais venons à la pratique. L'occasion se divise premièrement en occasion volontaire et en occasion nécessaire : l'occasion volontaire est celle que l'on peut éviter facilement; l'occasion nécessaire, au contraire, ne peut s'éviter sans quelque grave dommage ou sans scandale. Cette

dernière se subdivise en occasion prochaine et en occasion éloignée. L'occasion éloignée est celle où l'homme pèche rarement, ou bien celle qui se rencontre partout; l'occasion prochaine, au contraire, supposée telle de sa nature, *per se*, est celle dans laquelle les hommes d'ordinaire tombent le plus souvent. Ensuite l'occasion prochaine par accident, *per accidens*, ou bien *relative*, est celle qui, bien qu'elle ne soit point prochaine pour les autres, parce que, de sa nature, elle ne porte point communément les hommes au péché, ne laisse pas cependant d'être prochaine pour certaines personnes, soit parce qu'elles sont tombées fréquemment dans de semblables occasions, soit encore parce qu'elles doivent prudemment craindre de tomber, d'après l'expérience qu'elles ont faite de leur fragilité. Quelques docteurs prétendent qu'on ne doit appeler occasion prochaine que celle par suite de laquelle l'homme est tombé dans le mal presque toujours ou le plus souvent; mais le sentiment le plus commun et le plus vraisemblable veut que l'occasion prochaine soit celle dans laquelle une personne a failli fréquemment [1] Cependant nous devons observer ici, comme nous l'avons dit en parlant de l'occasion *relative*, que de même que l'occasion qui est prochaine pour certaines personnes peut n'être qu'éloignée pour d'autres plus affermies dans la piété et plus sur leurs gardes [2], de même aussi certaines occasions qui pour les autres seraient par elles-mêmes, *per se*, communément éloignées, pourraient être prochaines pour celui qui, par ses fréquentes rechutes ou par son penchant à quelque vice (surtout s'il s'agit du vice impur), serait devenu faible et facile à vaincre. C'est pourquoi ce dernier serait obligé de fuir non-seulement les occasions prochaines, mais encore les occasions éloignées, qui sont pour lui comme prochaines.

II. Du reste, il est certain qu'on peut regarder comme dans l'occasion prochaine les personnes suivantes : 1° celui qui garde dans sa propre maison quelque femme avec laquelle il a eu plusieurs fois l'habitude de pécher; 2° ceux qui, dans

1. Cf. lib. VI, n. 452. — 2. *Ibid.*

le jeu, se sont livrés fréquemment aux blasphèmes ou à la fraude; 3° celui qui, dans quelque auberge ou autre maison, s'est abandonné d'habitude, soit à l'ivrognerie, soit aux rixes, soit encore à des actes, ou à des paroles, ou à des pensées obscènes. Or, tous ces individus ne peuvent être absous qu'après avoir ôté l'occasion, ou au moins après avoir promis de l'ôter, selon la distinction que nous ferons dans le numéro suivant. Il en est de même pour celui qui, tout en n'allant qu'une fois par an dans une maison, s'y est livré cependant au péché à chaque fois, puisque cette maison est pour lui une occasion prochaine. On ne peut pas non plus absoudre celui qui, quoiqu'il ne pèche point dans l'occasion, est néanmoins toutes les fois pour les autres un sujet de grave scandale[1] Quelques docteurs ajoutent[2], et ce n'est point sans raison, qu'on doit même refuser l'absolution à celui qui ne quitte point une occasion extérieure, quand à cette occasion est jointe une habitude vicieuse, ou bien une grande tentation, ou bien encore une violente passion, quand même, jusqu'à présent, il ne se serait point encore livré au péché, puisque dans la suite il peut facilement s'y livrer, s'il ne s'éloigne de l'occasion. C'est pourquoi ils disent que si même une servante avait été sollicitée au mal par son maître, et si elle se connaissait facile à céder à ses instances, cette servante serait tenue de partir de cette maison, si elle le pouvait librement; sans quoi ce serait une témérité pour elle de se croire en sûreté.

III. Disons à cette occasion que les confesseurs doivent être attentifs à ne point permettre aux fiancés d'aller dans la maison de leurs fiancées, ni à ces dernières ou à leurs parents d'admettre leurs fiancés dans leurs maisons, parce que rarement il arrive que ces fiancés ne se laissent point aller au péché, au moins en paroles ou en pensées, dans de semblables occasions; car tous leurs regards, tous leurs entretiens tendent au péché, et il est moralement impossible qu'ils se trouvent ensemble sans ressentir les aiguillons de la chair qui les

1. Cf. lib. VI, n. 452, à ces mots : *Ex præmissis.* — 2. *Ibid.*

portent à ces actes honteux qui ne sont permis que dans le mariage. Pour parler ensuite en général de ceux qui font l'amour, nous disons qu'il est vrai qu'on ne doit point indistinctement les condamner comme coupables de péché mortel; mais ordinairement parlant, nous ajoutons que ceux-là sont difficilement hors de l'occasion prochaine de tomber dans des fautes graves. C'est ce que nous apprend l'expérience de tous les jours : car, sur cent personnes, à peine s'en trouve-t-il deux ou trois exemptes de péchés mortels ; et si ce n'est point au commencement, c'est au moins dans la suite. En effet, ces amoureux ne suivent d'abord qu'une simple affection de l'âme; mais cette affection se change ensuite en passion, et une fois que la passion s'est enracinée dans le cœur, elle aveugle et fait tomber dans mille fautes. C'est ce qui faisait dire au grand cardinal Pic de la Mirandole, évêque d'Albano, dans ses Instructions aux confesseurs de son diocèse, qu'il ne fallait point absoudre ces amoureux, si, après avoir été avertis trois fois, ils ne se corrigeaient de faire l'amour, surtout la nuit, soit pendant un temps considérable, soit secrètement, ou dans l'intérieur d'une maison, s'exposant ainsi au danger des embrassements ou des attouchements, soit contre l'ordre de leurs parents, ou quand l'un des deux s'échappe en paroles obscènes, soit avec scandale, comme, par exemple, s'ils faisaient l'amour dans l'église, ou avec des personnes mariées ou cloîtrées, ou bien encore avec des clercs engagés dans les ordres sacrés. Or, il est bon de faire remarquer ici, que toutes les fois qu'il y a danger de péché formel, et surtout en matière d'impudicité, plus le confesseur usera de rigueur avec le pénitent, plus il le fera avancer dans les voies du salut; au contraire, plus il sera condescendant et facile à permettre qu'il reste volontairement dans l'occasion, plus il sera cruel envers lui. C'est pourquoi saint Thomas appelle inhumainement humains [1] les confesseurs qui montrent de la condescendance en ce point. En effet, une telle charité

1. Impie pios.

est réellement l'inverse de la charité. Dans de semblables cas, les pénitents ont coutume de représenter à leurs confesseurs que s'ils éloignaient l'occasion, il en résulterait un grand scandale ; mais que le confesseur soit ferme, et qu'il ne tienne aucun compte de ce prétendu scandale ; certes, il y aurait bien plus de scandale de voir le pénitent n'éviter pas plus l'occasion après qu'avant sa confession. Ou les autres ignorent son péché, et alors ils ne peuvent avoir de mauvais soupçons sur lui s'il fuit l'occasion ; ou bien ils le connaissent, et alors le pénitent recouvrera plutôt sa réputation qu'il ne la perdra, en ôtant l'occasion qui la lui avait fait perdre.

IV Quelques docteurs prétendent qu'on peut bien une première ou une seconde fois absoudre quelqu'un qui se trouve dans l'occasion prochaine, quand même elle serait volontaire, sans qu'il ait préalablement éloigné l'occasion, pourvu qu'il ait un ferme propos de l'éloigner sur-le-champ. Mais nous devons distinguer ici, avec saint Charles Borromée (dans son Instruction aux confesseurs de son diocèse), les occasions qui sont intrinsèques à l'objet, *in essere*, comme lorsque quelqu'un garde chez soi sa concubine, ou lorsqu'une servante cède aux sollicitations de son maître, etc., de celles qui ne sont point intrinsèques, comme celui qui dans le jeu se livre aux blasphèmes, dans les cabarets aux rixes et à l'ivrognerie, ou qui dans les conversations s'abandonne à des paroles ou à des pensées déshonnêtes, etc. Or, dans cette seconde espèce d'occasions qui ne sont point intrinsèques, saint Charles Borromée ajoute que lorsque le pénitent promet fermement de les éviter, on peut l'absoudre deux et même trois fois ; que si ensuite il ne se corrige point, on doit différer de l'absoudre jusqu'à ce qu'il se corrige entièrement en fuyant l'occasion. Pour ce qui est des autres occasions dont nous avons parlé d'abord, lesquelles sont intrinsèques à l'objet même, le saint observe que l'on ne doit point absoudre le pénitent, si d'abord il n'a entièrement éloigné l'occasion, et qu'il ne suffit point alors d'une simple promesse. Or, j'ai toujours tenu et je tiens encore ce sentiment pour certain, ordinairement parlant, et je pense l'avoir

clairement prouvé dans le cours de mon ouvrage [1] La raison en est qu'un tel pénitent n'est point disposé pour l'absolution, s'il veut la recevoir avant d'avoir éloigné l'occasion ; en effet, en agissant ainsi, il s'expose au danger prochain de manquer à la résolution qu'il a prise, et de ne point remplir l'obligation stricte qu'il a contractée d'éloigner l'occasion. Il est certain que celui qui est dans l'occasion prochaine volontaire de pécher mortellement et qui n'a pas soin de s'en éloigner, pèche mortellement. Or, comme il est très-difficile d'écarter l'occasion, et qu'on n'en vient à bout qu'en se faisant une grande violence, celui qui aurait déjà reçu l'absolution, se ferait difficilement cette violence ; car, une fois délivré de la crainte de n'être point absous, il se flatterait bientôt de pouvoir résister à la tentation, sans éloigner l'occasion ; et ainsi ne se mettant point en peine de la fuir, il retomberait certainement dans son premier péché. C'est ce que nous voyons tous les jours par l'expérience de tant de misérables, qui, une fois qu'ils ont pu se faire absoudre par des confesseurs imprudents, n'éloignent point ensuite l'occasion et retombent d'une manière plus funeste que la première fois. D'où il résulte que le pénitent qui s'expose au danger de manquer à son ferme propos, en recevant l'absolution sans avoir éloigné l'occasion, pèche grièvement, et que le confesseur qui la lui donne pèche plus grièvement encore.

V J'ai dit *ordinairement parlant*, puisque les docteurs [2] en exceptent d'abord le cas où le pénitent donnerait des signes tellement extraordinaires de douleur, qu'on aurait raison de juger qu'il n'est plus dans le danger prochain de manquer à la résolution qu'il a prise d'éloigner l'occasion ; car alors ces signes indiquent que le pénitent a reçu du Ciel une grâce plus abondante au moyen de laquelle on peut espérer qu'il sera fidèle à éloigner l'occasion. Malgré cela, toutes les fois qu'il est facile de différer l'absolution, je suis d'avis qu'on doit encore le faire dans ce cas, jusqu'à ce que le pénitent ait réellement éloigné l'occasion. En second lieu, on en excepte encore le

1. Cf. lib. VI, n. 454. — 2. Cf. lib. VI, n. 454, à ces mots : *Dixi tamen.*

cas où le pénitent ne pourrait plus revenir à confesse que longtemps après ; alors on peut lui donner l'absolution, si on le voit bien disposé et bien résolu à éloigner au plus tôt l'occasion; parce que, dans ce cas, on regarde comme éloigné le danger de manquer à son ferme propos, en comparaison du risque que courrait le pénitent en s'en allant sans recevoir l'absolution, ou de se voir obligé de répéter sa confession à un autre prêtre, ou de rester longtemps sans la grâce du sacrement. Ainsi donc, se trouvant dans une nécessité morale de recevoir l'absolution avant d'avoir éloigné l'occasion, il a droit à être immédiatement absous [1], puisque, ne pouvant éloigner l'occasion avant de recevoir l'absolution, il est censé être dans une occasion nécessaire. Mais cela même ne devrait pas être admis, si le pénitent avait été déjà averti par un autre confesseur d'éloigner l'occasion, et qu'il ne l'eût point fait; parce qu'alors il devrait être considéré comme récidif, et par conséquent il ne pourrait être absous, à moins qu'il ne donnât des signes extraordinaires de repentir, comme nous le dirons dans le paragraphe suivant, n. 12.

VI. Voilà pour l'occasion prochaine volontaire ; mais si l'occasion est nécessaire, soit *physiquement*, comme si quelqu'un était en prison ou bien à l'article de la mort, et qu'il n'eût point le temps ou les moyens de chasser sa maîtresse ; soit encore *moralement*, c'est-à-dire si l'on ne pouvait éloigner l'occasion sans scandale ou sans quelque grave préjudice par rapport à la vie, ou à l'honneur ou aux biens de la fortune, comme l'enseignent communément les docteurs [2] ; dans ce cas, le pénitent peut très-bien être admis à recevoir l'absolution sans éloigner l'occasion ; car il n'y est point alors obligé, pourvu qu'il promette de prendre tous les moyens nécessaires pour faire en sorte que l'occasion devienne éloignée, de prochaine qu'elle est, comme, par exemple, en matière de péché honteux, de fuir la familiarité et même la vue, s'il est possible, de son complice ; de fréquenter les sacrements ; de se recommander souvent à Dieu, en renouvelant tous les jours

1. N. 455. — 2. Lib. VI, n. 154, à ces mots : *Excipe* 2.

(notamment le matin) au pied du crucifix la promesse de ne plus pécher et d'éviter l'occasion autant qu'il sera possible. La raison de cela, c'est que l'occasion de pécher n'est point proprement un péché en elle-même, et qu'elle n'induit point nécessairement à pécher; d'où il suit que, même en restant dans l'occasion, on peut avoir un véritable repentir et un ferme propos de ne plus retomber. Et quoique chacun soit tenu de s'éloigner du péril prochain de pécher, cela ne doit s'entendre cependant que du cas où l'on est libre de le faire; mais quand l'occasion est moralement nécessaire, alors le péril, au moyen de remèdes salutaires, devient éloigné, et Dieu ne manque jamais d'assister de sa grâce celui qui est véritablement résolu à ne point l'offenser. La sainte Ecriture ne dit point que celui qui est dans le danger périra, mais bien celui qui aime le danger; or on ne peut pas dire de quelqu'un qu'il aime le danger, quand il ne le court que contre sa propre volonté? C'est ce qui a fait dire à saint Basile : « Celui qui, pour quelque raison urgente et par nécessité, s'expose à un danger ou s'y laisse jeter, tandis qu'il ne le voudrait pas si la chose ne dépendait que de lui, ne doit pas être considéré comme aimant le danger, mais plutôt comme le subissant contre sa propre volonté; et par conséquent Dieu ne permettra pas sans doute qu'il y succombe en s'abandonnant au péché [1] »

VII. D'après ces principes, les docteurs enseignent que ceux qui refusent de quitter un emploi, ou un négoce, ou une maison où ils sont habitués à pécher, parce qu'ils ne pourraient le faire sans éprouver un grave dommage, peuvent néanmoins être absous toutes les fois qu'ils sont véritablement résolus à se corriger et à en prendre les moyens; tels sont, par exemple, les chirurgiens qui, en traitant les femmes, ou bien les curés qui, en entendant leurs confessions, sont tombés dans des péchés, si en quittant ces emplois, ils

1. Qui urgenti aliqua causa, et necessitate se periculo objicit vel permittit se esse in illo, cum tamen alias nollet, non tam dicitur amare periculum, quam invitus subire; et ideo magis providebit Deus, ne in illo peccet. (In *Const. mon.*, c. 4.)

ne pouvaient vivre selon leur état [1] Cependant tous conviennent que dans des cas semblables il est bon de différer l'absolution, afin que le pénitent apporte au moins plus d'attention à mettre en usage les remèdes qu'on lui a prescrits. Quant à moi, je pense que le confesseur non-seulement peut, mais même doit agir ainsi toutes les fois qu'il peut le faire sans inconvénient, surtout lorsqu'il s'agit de matières honteuses; car, comme médecin des âmes, il est obligé de leur administrer des remèdes salutaires. Or, je crois qu'il n'y a pas de remède à employer plus à propos à l'égard de celui qui est dans l'occasion prochaine de pécher, que de lui différer l'absolution; car l'expérience ne nous a que trop appris qu'un grand nombre de ces individus, après avoir reçu l'absolution, négligeaient d'employer les moyens qu'on leur avait assignés, et que bientôt ils retombaient dans leur premier état. Mais, qu'on diffère, au contraire, l'absolution à quelque pénitent, on le verra bien plus soigneux de pratique les moyens que lui aura prescrits le confesseur, et de résister aux tentations, dans la crainte d'être renvoyé de nouveau sans absolution, lorsqu'il retournera à confesse. Peut-être qu'en cela on me taxera de trop de rigidité; mais je ne crains point de le dire, j'ai toutours usé de cette pratique, et toujours j'en userai de même à l'égard de ceux qui sont dans l'occasion prochaine, quand même elle serait nécessaire, et qu'ils donneraient des signes extraordinaires de douleur, toutes les fois que je ne serai point strictement obligé de les absoudre immédiatement; et cette conduite me paraît de beaucoup la plus propre à procurer le salut des pénitents. Oh! plùt à Dieu que tous les confesseurs imitassent mon exemple! combien de fautes ils empêcheraient de commettre, et combien d'âmes ils préserveraient de la damnation éternelle! Oui, je le répète, s'il ne s'agit que d'épargner aux pénitents quelque péché formel, le confesseur doit alors suivre les opinions les plus bénignes, autant que le permet la prudence chrétienne; mais lorsque les opinions bénignes exposent au contraire davantage au

1. Cf. lib. VI, n. 455 in fin.

danger de commettre un péché formel, comme cela a lieu précisément en cette matière d'occasions prochaines, alors, dis-je, il est tout à fait expédient et pour la plupart du temps nécessaire que le confesseur s'attache à l'opinion la plus rigide, puisqu'elle est la plus conforme aux véritables intérêts des âmes. De plus, si quelqu'un, se trouvant placé dans une occasion nécessaire, retombait toujours de la même manière, malgré l'emploi de tous les remèdes qui lui auraient été indiqués, et qu'il ne donnât que peu d'espérance d'amendement, je dis qu'alors on doit à tout prix lui refuser l'absolution, s'il ne commence par éloigner l'occasion [1]; et je juge que c'est ici le cas d'appliquer ce précepte de l'Evangile : « Si votre œil droit vous scandalise, arrachez-le et jetez-le loin de vous [2] » J'excepte toutefois le cas où le pénitent donnerait des marques d'une douleur si extrordinaire qu'on pourrait sans imprudence espérer qu'il se corrigerait [3]

§ II.

Comment doit se conduire le confesseur à l'égard des habitudinaires et des récidifs.

VIII. Il y a une distinction nécessaire à faire entre les habitudinaires et les récidifs. Les *habitudinaires* sont ceux qui ont contracté une habitude vicieuse, de laquelle ils ne se sont point encore confessés. Or, ces derniers, comme le disent les docteurs [4], peuvent très-bien être absous la première fois qu'ils se confessent de leur mauvaise habitude, ou bien quand ils s'en confessent après s'en être corrigés, pourvu qu'ils soient disposés à l'absolution par une véritable douleur et par le ferme propos de prendre les moyens efficaces pour se corriger. Cependant lorsque l'habitude est fort enracinée, le confesseur peut avec raison différer l'absolution pour éprouver comment se conduit le pénitent dans la pratique des moyens qu'il lui a prescrits, et pour lui inspirer plus d'hor-

1. Cf. lib. VI, n. 457. — 2. Si oculus tuus dexter scandalizat te, ejice eum (*Matth.*, v, 29). — 3. Cf. lib. VI, n. 457, in fin. — 4. N. 458.

reur de son vice. Nous observerons que cinq rechutes dans un mois peuvent suffire pour constituer l'habitude d'un vice en fait de péchés extérieurs, pourvu qu'il y ait entre ces rechutes quelque intervalle. Et en matière de fornication, de sodomie, de bestialité, un nombre beaucoup moindre de rechutes peut constituer une habitude ; ainsi, par exemple, celui qui se livrerait à la fornication une fois par mois dans l'espace d'un an, peut bien être regardé comme en ayant contracté l'habitude.

IX. Les récidifs, de leur côté, sont ceux qui, après leur confession, retombent dans les mêmes péchés ou presque dans les mêmes péchés, sans avoir apporté aucune amélioration à leur conduite. Or, ceux-ci, comme l'enseignent communément les docteurs [1], ne peuvent être absous, s'ils ne donnent simplement que des signes ordinaires de repentir, c'est-à-dire, d'autres signes que la confession qu'ils font de leurs fautes, avec l'affirmation de leur repentir et de leur résolution de ne plus pécher, comme le prouve la condamnation de la proposition comptée pour la cinquantième dans le décret d'Innocent XI ; car l'habitude que le pénitent a contractée et ses fréquentes rechutes sans aucune amélioration dans sa conduite font grandement soupçonner que la douleur et le propos qu'il assure avoir ne sont point véritables. C'est pourquoi, on doit différer pendant quelque temps de donner l'absolution à ces derniers, au moins jusqu'à ce qu'ils donnent des signes certains d'un changement réel. C'est ici surtout qu'il y a lieu de gémir, en voyant les maux sans nombre que causent les mauvais confesseurs par l'absolution indistinctement qu'ils donnent à ces récidifs, qui se voyant toujours ainsi absous sans difficulté, finissent par ne plus concevoir d'horreur du péché et persévèrent à vivre dans leur mauvaise habitude jusqu'à la mort. Quelques docteurs [2], admettent que celui qui retombe peut être absous immédiatement jusqu'à la troisième ou à la quatrième fois, pourvu qu'il donne des signes ordinaires de repentir ; mais je

1. Cf. lib. VI, n. 458, à ce mot : *Recidivus*.
2. *Ibid.*, n. 459, à ce mot : *Dicunt*.

n'ai jamais pu me ranger à cette opinion, attendu que l'habitudinaire qui est retombé après une seule confession, sans s'être corrigé, est un vrai récidif et donne des soupçons bien fondés sur sa mauvaise disposition. Nous observerons ici que cette règle a lieu également pour les péchés veniels, puisque, bien qu'on admette communément qu'on doit se montrer plus facile à absoudre ceux qui retombent dans les mêmes péchés véniels, attendu que les occasions en sont plus fréquentes; néanmoins, comme c'est un sentiment communément admis [1] qu'il y a péché mortel et même sacrilége à s'accuser de fautes légères sans repentir véritable et sans ferme propos, comme il a été dit au chap. xv, num. 23, il y a tout lieu de craindre que de telles confessions ne soient sacriléges, ou à tout le moins nulles. C'est pourquoi le confesseur doit faire attention à ne point absoudre indistinctement de tels pénitents, puisqu'alors, quand même ils seraient dans la bonne foi, le confesseur n'en commettrait pas moins un sacrilége, en donnant l'absolution à des gens insuffisamment disposés. Si donc il veut absoudre un pénitent de cette espèce, qu'il ait au moins soin de le disposer à se repentir en particulier de quelque faute vénielle dont il ait le plus d'horreur; ou bien de lui faire accuser de nouveau quelque péché de sa vie passée contre telle vertu, sans qu'il soit besoin de le spécifier davantage, afin d'avoir une matière certaine sur laquelle il puisse faire porter l'absolution; sans quoi, il serait obligé de différer pour quelque temps, même à cette personne, le bienfait de l'absolution.

X. Je dis *pour quelque temps* : car, tant à l'égard de ceux qui retombent dans des fautes légères, que de ceux qui retombent dans des fautes graves, il n'est point nécessaire de différer l'absolution pendant des années entières ou plusieurs mois, comme Juénin [2] le prétend avec trop de rigidité. Mais il suffit, si le péché est l'effet de la fragilité intrinsèque du pénitent, d'un délai de huit ou dix jours, comme le pense le savant auteur de l'*Instruction pour les nouveaux confesseurs*, impri-

1. Cf. lib. VI, n. 449, dub. 1. — 2. Cf. lib. VI, n. 463.

mée à Rome [1]; et c'est aussi le sentiment de l'auteur de l'*Instruction pour les confesseurs des bourgs et des villages* [2], qui cite à l'appui de cette doctrine Louis Habert [3] Ces deux auteurs ajoutent qu'il est excessivement dangereux de différer l'absolution l'espace d'un mois, parce que, après un si long temps, il est difficile que de tels pénitents reviennent à confesse. Benoît XIV se montre favorable à ce sentiment, lorsque parlant des confesseurs qui diffèrent justement l'absolution à leurs pénitents, il leur recommande néanmoins de les inviter à revenir au plus tôt pour recevoir le bienfait de l'absolution sacramentelle [4] » Tout au plus, dis-je, le confesseur peut-il renvoyer à quinze ou vingt jours de tels pénitents pour l'absolution qu'ils demandent. Mais il faut excepter de cette règle ceux qui se confessent pour remplir leur devoir pascal; car, à l'égard de ces derniers, il est besoin d'une épreuve de plus de huit ou dix jours, attendu que l'on peut soupçonner avec raison qu'ils évitent toute rechute plutôt ponr ne point encourir la censure, que parce qu'ils seraient véritablement résolus à changer de vie. Exceptons encore ceux qui tombent en cédant à l'occasion prochaine extrinsèque, dans laquelle ils se trouvent; car ceux-ci ont besoin d'une plus forte épreuve, attendu que l'occasion (comme nous l'avons dit au paragraphe précédent) est un puissant aiguillon qui stimule au péché. Néanmoins, il suffira toujours que l'épreuve ait duré un mois; mais le confesseur doit bien se garder de dire au pénitent qu'il a un mois à attendre avant d'être absous, parce qu'il l'effraierait par la perspective d'un si long délai : il doit, au contraire, lui recommander de revenir au bout de huit jours ou de quinze jours au plus. C'est ainsi que, par de bons procédés, il parviendra à lui faire attendre un mois pour recevoir l'absolution.

XI. Ainsi donc, pour absoudre ceux qui font des rechutes,

1. Cf. part. 1, c. 9, n. 225. — 2. Cap. 1, § 4. — 3. *In praxi pœnit.*, tract. 4, p. 417.

4. Illos quantocius ut revertantur invitent, ut ad sacramentale forum regressi absolutionis beneficio donentur. (*Bulla apostolica in Bullar.*, t. 3, p. 313, §. 22.)

il ne suffit point qu'ils donnent des signes simplement ordinaires de leur repentir et de leur bon propos, mais il faut qu'ils en donnent d'extraordinaires. Or, selon le sentiment commun [1], ces derniers suffisent pour faire absoudre le pénitent; puisque ces signes extraordinaires, pourvu qu'ils soient solides et fondés, suffisent pour dissiper les soupçons qu'avaient fait naître ses rechutes. C'est avec raison que les évêques de Flandre, rassemblés l'an 1670, ont dit dans un décret fait pour l'instruction des confesseurs de leurs diocèses, à propos de ce même sujet : « que Dieu considérait moins, dans la conversion du pécheur, la mesure du temps que celle de la douleur [2] » C'est pourquoi ils défendirent aux confesseurs d'exiger de leurs pénitents même récidifs, comme condition indispensable, une épreuve de longue durée, avant de leur donner l'absolution. Certes, c'est bien avec raison, puisque l'épreuve du temps n'est point l'unique signe du changement de la volonté, qui doit être l'effet de la grâce divine, et que cette grâce n'a point besoin du temps pour agir, mais opère parfois en un instant, et par conséquent il doit y avoir d'autres signes que l'épreuve du temps, qui fassent connaître le changement survenu dans la volonté. Et même ces autres signes de la disposition actuelle du pénitent manifestent le changement de sa volonté beaucoup mieux que l'épreuve du temps, puisque ces signes démontrent directement ses dispositions actuelles, tandis que l'épreuve du temps n'en est que la preuve indirecte; car souvent il arrive qu'un pénitent s'abstienne pendant longtemps de pécher, sans avoir encore pour cela les dispositions suffisantes. C'est ce qui a fait dire à l'auteur de l'*Instruction pour les nouveaux confesseurs* : « que si la rechute est l'effet de la propre fragilité, sans autre cause extrinsèque volontaire, il y aurait presque témérité à dire que tout pénitent qui retombe est mal disposé [3] » Il ajoute encore ailleurs [4], que celui qui fait une

1. Cf. lib. VI, n. 459, à ce mot : *Recidivis*.

2. Deum in conversione peccatoris non tam considerare mensuram temporis, quam doloris. (Apud Lacroix, lib. VI, p. 2, n. 1823.)

3. *Ibid.*, p. 1, c. 15, n. 356. — 4. *Ibid.*, c. 9, n. 213.

rechute par la force de sa mauvaise habitude, doit être absous toutes les fois qu'il manifeste une volonté ferme de faire tout son possible pour se corriger. « Et nous jugeons, dit-il, que faire autrement serait agir avec trop de rigueur, et que le confesseur qui se conduirait ainsi s'éloignerait de l'esprit de l'Eglise et du Seigneur, et qu'il méconnaîtrait la nature du sacrement, qui n'est point un simple jugement, mais qui est de plus un remède salutaire. »

XII. Or, ces signes sont de diverses natures, comme l'enseignent les docteurs [1] : premièrement, une grande douleur manifestée par des larmes (pourvu qu'elles soient le fruit d'une véritable componction), ou bien par des paroles qui partent du cœur, lesquelles peuvent bien être des signes plus certains que les larmes elles-mêmes. 2. Un nombre de péchés considérablement diminué (supposé que le pénitent se soit trouvé dans les mêmes occasions de pécher et ait éprouvé les mêmes tentations), ou bien si, après sa dernière confession, le pénitent s'est maintenu longtemps en état de grâce, comme, par exemple, l'espace de vingt ou trente jours, tandis qu'auparavant il avait l'habitude de retomber dans le péché plusieurs fois la semaine ; ou bien s'il n'est tombé qu'après avoir lutté longtemps contre la tentation ; ou bien encore si, avant de venir à confesse, il s'est abstenu pendant longtemps de pécher mortellement selon son habitude. 3. Les soins qu'on apporte à se corriger, comme, par exemple, si le pénitent a fui l'occasion, s'il a employé les moyens prescrits par le confesseur, ou bien s'il a jeûné, s'il a fait des aumônes, des prières, s'il a fait dire des messes pour faire une bonne confession. 4. Si le pénitent demande alors des remèdes ou de nouveaux moyens pour se corriger, ou bien s'il promet de faire usage de ceux que lui enseigne le confesseur, surtout si d'autres auparavant ne l'avaient point averti déjà de les employer. Mais rarement on doit avoir une telle foi en ces promesses, qu'on les regarde comme suffisantes, s'il n'y a pas quelque

1. Cf. lib. VI, n. 460.

autre signe ; car les pénitents, pour avoir l'absolution, font beaucoup de promesses, mais ne les tiennent ensuite qu'à grand' peine. 5. Si la confession que fait le pénitent est spontanée, c'est-à-dire s'il vient se confesser, non point pour satisfaire au précepte pascal, ni par un pieux usage de se confesser à certaines fêtes, comme à Noël, aux fêtes de la Sainte Vierge, ni par l'ordre de son père, de son patron ou de son précepteur, mais par un effet de sa propre volonté, ou par une véritable inspiration du ciel, dans le seul but de recevoir la grâce divine, surtout si, pour se confesser, il a fait un long voyage, ou s'est passé de faire un gain considérable, ou bien encore s'il a supporté de graves incommodités, soutenu de violents combats intérieurs ou extérieurs. 6. S'il est venu à confesse poussé par une impulsion extraordinaire, comme, par exemple, au sortir d'un sermon qui l'a frappé, à la nouvelle de la mort de quelque voisin, ou bien par la crainte de quelque châtiment qui le menace, d'un tremblement de terre ou de quelque fléau, etc. 7. Si le pénitent confesse quelques péchés graves que la honte l'avait empêché d'avouer dans ses autres confessions. 8. Si, après voir entendu l'avertissement que lui a donné le confesseur, le pénitent témoigne avoir une connaissance plus parfaite et une plus vive horreur de son péché, ou du péril qu'il court de perdre pour toujours son âme. 9. Si, avant de se confesser, le pénitent a eu soin de rendre des biens mal acquis à celui à qui il les avait dérobés, ou l'honneur à la personne à qui il l'avait fait perdre. D'autres docteurs ajoutent encore d'autres signes, comme, par exemple, si le pénitent se soumettait volontairement à une forte pénitence, s'il assurait s'être repenti de son péché aussitôt après l'avoir commis, s'il jurait qu'il mourrait plutôt désormais que de consentir au péché. Mais je ne crois pas que ces signes puissent suffire lorsqu'ils sont seuls, et il me semble qu'ils pourraient plutôt servir à venir en aide à d'autres qui, étant seuls, seraient insuffisants.

XIII. En résumé, toutes les fois qu'il y a quelque signe qui porte à juger prudemment que la volonté du pénitent est

changée, ce dernier peut être absous ; puisque, quoiqu'i faille que le confesseur, pour absoudre, soit moralement cer tain de sa disposition, néanmoins on doit observer que si dan les autres sacrements où la matière est physique, la certitud doit être pareillement physique, dans le sacrement de la pé nitence, où la matière est morale comme sont les actes d pénitent, il suffit d'obtenir une certitude, soit morale, ou relative ainsi que nous l'avons prouvé [1], c'est-à-dire qu'il suffit que l confesseur ait une probabilité raisonnable de la dispositior du pénitent, sans aucun soupçon probable du contraire ; au- trement il serait bien difficile de pouvoir jamais absoudre les pénitents, attendu que tous les signes que peuvent donner ces derniers ne fondent rien de plus qu'une probabilité de leur dis- position : « Ne demandez point autre chose, dit l'auteur de l'*Instruction pour les nouveaux confesseurs*, pour administrer le sacrement de la pénitence, qu'un jugement prudent et pro- bable en faveur de la disposition du pénitent ; et par consé- quent, à moins que les circonstances n'autorisent à douter prudemment que le pénitent soit suffisamment disposé, le con- fesseur ne doit point se mettre en peine lui-même, ni mettre en peine son pénitent pour avoir à ce sujet une évidence qu'il est impossible d'obtenir en pareille matière [2] Voyez là-dessus le chap. XVI, n. 117, à la fin. Observons, au sujet des mau- vaises habitudes, qu'on doit se montrer plus facile à absoudre les récidifs en matière de blasphèmes que ceux qui retombent dans d'autres espèces de péchés, comme de haine, d'impureté ou de vol ; car l'habitude que l'on contracte par rapport à ces derniers, jette de plus profondes racines à cause de la con- cupiscence qui y porte plus fortement.

XIV Nous avons dit que le confesseur peut donner l'abso- lution à ceux qui ont de mauvaises habitudes ou qui retombent, quand il a des signes extraordinaires de leur disposition, mais nous ne disons pas pour cela qu'il y soit obligé ; car il peut en- core la différer lorsqu'il le juge expédient, comme l'en- seignent communément tous les docteurs [3] En effet, quoique

1. Lib. VI, n. 57 et 461. — 2. P. 1, c. 15, n. 368. — 3. Cf. lib. VI, n. 462.

le pénitent ait droit à recevoir l'absolution après qu'il a fait l'aveu de ses péchés, il n'a point droit néanmoins à la recevoir tout de suite ; car le confesseur, comme médecin, peut bien, et doit même quelquefois différer l'absolution, lorsqu'il juge qu'un tel remède servira nécessairement au salut de son pénitent. Maintenant, est-il avantageux, ou non, de faire ordinairement usage de ce remède, sans que le pénitent consente à s'y prêter? Il est certain que non, lorsqu'un tel délai peut être plus nuisible que profitable. Les docteurs disent la même chose, si le pénitent avait à éprouver par ce délai quelque perte dans l'estime publique, ou qu'il fût exposé par là à perdre son honneur [1] Mais ces cas mêmes mis à part, quelques-uns prétendent qu'il vaut mieux différer l'absolution à ceux qui retombent ainsi ; d'autres plus communément soutiennent qu'une pareille conduite est rarement utile ; et ce dernier sentiment a été encore celui d'un grand missionnaire de notre siècle, le P Léonard de Port-Maurice, dans son *Traité mystique et moral*, qui a été imprimé à Rome. Néanmoins, il vaut mieux dire qu'on ne peut établir sur ce point aucune règle certaine, mais que le confesseur doit se guider sur les circonstances présentes, qu'il doit se recommander à Dieu et ensuite n'écouter que son inspiration. Tel est mon avis, et je dis, d'après le sentiment plus commun des docteurs [2], que si le pénitent est retombé par l'effet de sa fragilité intrinsèque (comme il arrive dans les péchés de colère, de haine, de blasphème, de pollution ou de délectation morose), il est rarement utile de différer l'absolution à celui qui retombe, pourvu qu'il soit bien disposé ; car on doit espérer que la grâce du sacrement sera plus profitable à un tel pénitent, que le délai de l'absolution.

XV Je dis *par l'effet de sa fragilité intrinsèque*; car l'on devrait agir autrement à l'égard de celui qui serait retombé par suite d'une occasion extrinsèque, quoique nécessaire, attendu que l'occasion fait naître des pensées beaucoup plus vives, et que la présence de l'objet remue les sens avec beaucoup plus

1. Cf. lib. VI, n. 463. — 2. *Ibid* , à ces mots : *Ut autem.*

de force, et rend l'affection au péché beaucoup plus intense que ne le fait la mauvaise habitude intrinsèque; c'est pourquoi le pénitent doit faire de grands efforts, non-seulement pour vaincre la tentation, mais encore pour fuir la familiarité et la présence de l'objet, afin que le péril, de prochain qu'il est, devienne éloigné. Or, cela est encore plus nécessaire si l'occasion est volontaire, et qu'on doive l'éloigner absolument, parce qu'alors celui qui recevrait l'absolution sans l'avoir éloignée préalablement, courrait grand risque de manquer à la résolution qu'il aurait prise de l'éloigner, comme nous l'avons démontré au paragraphe précédent, n. 4. Dans l'habitudinaire, au contraire, dont l'habitude a pour siége sa fragilité intrinsèque, le péril pour lui de ne point tenir sa résolution est plus éloigné; car, d'un côté, il n'a point devant lui d'objet qui le pousse avec violence à commettre le péché, et de l'autre, il ne dépend point de sa volonté de garder en lui-même sa mauvaise habitude, comme il dépend de sa volonté de ne point éloigner l'occasion; aussi, dans ce cas, Dieu vient-il plus volontiers en aide à l'habitudinaire; ainsi disposé et par conséquent, plutôt que de lui différer l'absolution, il y a davantage à espérer, pour son amendement, de la grâce du sacrement, qui le rendra plus fort et rendra aussi plus efficaces les moyens qu'il emploiera pour extirper de son cœur sa mauvaise habitude. Et pourquoi donc, demandent à ce propos les théologiens de Salamanque [1], devrait-on espérer plus de profit du délai de l'absolution pour un pécheur qui n'a point la grâce, que de l'absolution qui lui donnera la grâce après laquelle il soupire? Le cardinal Tolet [2], parlant précisément du péché de mollesse, pense qu'il n'y a pas de remède plus efficace pour se corriger de ce vice que de se fortifier souvent par le sacrement de la pénitence; et il ajoute que ce sacrement est le frein le plus puissant pour retenir celui qui est sujet à commettre ce péché, et que celui qui n'en fait point usage ne doit se promettre son amendement qu'au moyen d'un miracle. Et, en effet, saint Philippe

1. SALM., *de pœnit.*, c. 2, n. 67, in fin. — 2. TOL., c. 6, n. 2.

de Néri, comme on le lit dans sa *Vie* [1], se servait principalement de ce moyen de la fréquente confession à l'égard de ceux qui retombaient dans ce vice. A l'appui de ce sentiment, on peut encore alléguer ce que dit le Rituel romain en parlant de la pénitence : « Il serait très-utile, y lisons-nous, de conseiller à ceux qui retombent facilement dans le péché, de se confesser souvent, et si c'est expédient, de communier même [2] En disant, « à ceux qui retombent facilement [3], » il est certain que le Rituel entend parler des personnes qui n'ont point encore extirpé de leur cœur leurs mauvaises habitudes. Quelques auteurs, qui semblent ne vouloir sauver les âmes que par la voie de la rigueur, soutiennent que tous ceux qui font des rechutes deviennent pires, toutes les fois qu'ils reçoivent l'absolution avant de s'être corrigés. Mais je voudrais bien savoir de ces fameux docteurs, si tous ceux qui retombent deviennent plus forts et se corrigent davantage, lorsqu'ils sont renvoyés sans absolution, privés qu'ils sont alors de la grâce du sacrement. Hélas ! combien n'en ai-je point connu dans le cours de mes missions, qui se sont abandonnés à l'inconduite et au désespoir, parce qu'on leur avait refusé l'absolution, et qui ne se sont plus confessés de plusieurs années ! Du reste, je le répète, chacun doit se régler là-dessus d'après les lumières que le Seigneur lui accorde. Ce qui est bien certain, c'est que dans cette matière celui qui donne l'absolution avec trop de facilité, se trompe autant que celui qui se montre trop difficile à absoudre. Plusieurs, par trop de condescendance, sont cause que beaucoup d'âmes se perdent ; et l'on ne peut nier que ces derniers ne soient en plus grand nombre, et qu'ils ne fassent plus de mal, par la raison que ceux qui ont de mauvaises habitudes se présentent à eux en plus grand nombre. Mais d'autres, par leur trop de rigueur, causent de grands ravages ; et je ne crois pas qu'un confesseur ne doive se faire scrupule que d'absoudre ceux qui ne sont point suffisamment disposés, et non pas aussi de renvoyer sans absolution ceux

1. Tol., cap. 6, n. 2. — 2. In peccata facile recidentibus utilissimum fuerit consulere ut sæpe confiteantur : et si expediat, communicent. — 3. Facile recidentibus.

qui le sont suffisamment. Je conclus ici en donnant mon avis sur ce point : je dis, en premier lieu, et j'avoue que quelquefois il peut bien être utile de différer l'absolution à celui qui fait une rechute, lors même qu'il est bien disposé. Je dis en second lieu, qu'il est toujours utile que le confesseur l'effraie en faisant semblant de ne pouvoir l'absoudre. Je dis, en dernier lieu, qu'ordinairement parlant, le bienfait de l'absolution est beaucoup plus utile que le délai à l'égard de ceux qui retombent par l'effet d'une fragilité intrinsèque, et dont la bonne disposition est témoignée par quelque signe extraordinaire. Dieu veuille que les confesseurs ne donnent l'absolution à ceux qui font des rechutes, que lorsque ceux-ci présentent des signes extraordinaires de repentir ! Le mal est que le plus grand, pour ne pas dire le très-grand nombre des confesseurs absolvent généralement les récidifs sans aucune distinction, sans remarquer en eux aucun signe extraordinaire de repentir, sans leur faire de réprimande, et sans leur donner au moins quelque remède pour se corriger. De là naît véritablement, et non point de l'absolution accordée à des gens disposés, la perte partout visible de tant d'âmes infortunées.

XVI. Cependant, ce que nous venons de dire en général pour ceux qui ont contracté de mauvaises habitudes et ceux qui retombent, n'a point également lieu pour les ordinands qui sont dans l'habitude de quelque vice (surtout de l'impureté), et qui veulent être élevés à quelque ordre sacré, puisque pour ces derniers il y a d'autres considérations à faire. En effet, le séculier qui a une mauvaise habitude peut être absous toutes les fois qu'il est disposé pour recevoir le sacrement de la pénitence ; mais pour l'ordinand qui a également une mauvaise habitude, ce n'est point assez, s'il veut prendre les ordres sacrés, qu'il ait les dispositions nécesssaires pour le sacrement de pénitence ; il faut encore qu'il soit suffisamment disposé par le sacrement de l'Ordre, sans quoi il ne serait disposé ni pour l'un ni pour l'autre de ces deux sacrements. En effet, comme celui qui est à peine sorti de l'état de péché et qui n'a point encore les qualités positives néces-

saires à la hauteur du ministère auquel il veut parvenir, est indigne de monter à l'autel, il s'ensuit qu'il se rend coupable de péché, si, sans avoir ces qualités, il prend les ordres sacrés, quand bien même il se trouverait pour le moment en grâce avec Dieu. C'est pourquoi le confesseur ne peut l'absoudre, à moins qu'il ne promette de ne point se faire ordonner; et on ne pourra le lui permettre de le faire, qu'après une longue épreuve, au moins de plusieurs mois. C'est ce qu'on trouvera abondamment prouvé dans la dissertation que contient notre ouvrage [1], par le sentiment commun des docteurs [2] que nous y avons cités, et qui s'accordent à dire que, pour prendre les ordres sacrés, il ne suffit point d'avoir une bonté commune, c'est-à-dire, d'être simplement exempt de fautes graves, mais qu'il faut avoir une bonté spéciale, qui résulte de ce que le sujet se trouve guéri de toute mauvaise habitude, comme l'enseigne saint Thomas par ces paroles : « Les ordres sacrés présupposent la sainteté de vie; et en conséquence on ne doit en imposer la charge qu'à des gens qui soient déjà, par leur sainteté, comme des murs qui n'aient plus d'humidité, c'est-à-dire qui soient entièrement guéris de toute affection vicieuse [3] » La raison de cela, c'est que l'ordinand qui n'a point cette bonté spéciale, est indigne d'être établi sur le peuple pour remplir le ministère sublime de l'autel : « De même, dit le saint docteur, que ceux qui reçoivent le sacrement de l'ordre, sont élevés au-dessus du peuple par leur grade, ainsi doivent-ils surpasser les autres par le mérite de la sainteté [4]. » Et dans un autre endroit, il donne plus expressément la même raison que nous venons de rapporter : « Comme par les ordres sacrés, dit-il, on est mis en état d'être employé aux plus importants ministères, qui consistent à servir Jésus-Christ dans le sacrement de l'au-

1. Cf. lib. VI, n. 63. — 2. N. 68.

3. Ordines sacri præexigunt sanctitatem, unde pondus ordinum imponendum parietibus jam per sanctitatem desiccatis, id est, ab humore vitiorum. (2-2, q. 186, a. I, ad 3.)

4. Sicut illi qui ordinem suscipiunt, super plebem constituuntur gradu ordinis; ita et superiores sint merito sanctitatis. (*Suppl.*, q. 35, a. 2, ad 3.)

tel, on doit y apporter un plus haut degré de sainteté, que ne requiert même l'état religieux [1] » Voyez le chap. VII, n° 48, où nous avons parlé plus au long sur ce point.

XVII. Néanmoins on en excepte le cas où le Seigneur donnerait à quelqu'un une componction si extraordinaire, qu'elle le guérirait de sa première faiblesse, puisque, comme le dit le même saint Thomas : « Quelquefois Dieu convertit le cœur de l'homme par une commotion si forte, que celui-ci se trouve tout d'un coup guéri de ses maux spirituels [2] » Il est vrai que de semblables conversions sont rares, surtout parmi les ordinands, quand même ils viendraient faire leurs exercices dans quelque maison religieuse, parce que le plus souvent ils n'y viennent que par force. Mais, si quelqu'un recevait véritablement une grâce si abondante du Seigneur (dont les miséricordes sont admirables), qu'elle le changeât tellement, que, quoiqu'il sentît encore quelque mouvement déréglé dans ses sens, néanmoins il s'aperçût que son horreur pour le péché est extrême, et que l'ardeur de sa concupiscence est considérablement diminuée ; si, dis-je, fortifié par la grâce, il triomphait facilement des tentations, s'il était fermement résolu pour l'avenir non-seulement de fuir les péchés et leurs occasions, mais encore de prendre les moyens les plus propres pour vivre en digne ecclésiastique ; si dès lors il s'aidait de la prière, s'il conjurait le Seigneur de lui donner la persévérance, avec une si grande confiance en Dieu, qu'il se crût moralement certain de changer entièrement de vie ; alors, dans un cas semblable, je dis que le confesseur pourrait l'absoudre, quand même il aurait l'intention de recevoir les ordres sacrés aussitôt après sa confession. Malgré cela, quoique dans ce cas le pénitent ait une grande componction, le confesseur toutefois doit faire tout son possible pour l'engager à

1. Quia per sacrum ordinem aliquis disponitur ad dignissima ministeria, quibus ipsi Christo servitur in sacramento altaris, ad quod requiritur major sanctitas interior, quam requirat etiam religionis status. (2-2, q. 184, a. 8.)

2. Quandoque tanta commotione convertit (Deus) cor hominis, ut subito perfecte consequatur sanctitatem spiritualem. (3, p., q. 86, a. 5, ad 1.)

différer son ordination, afin qu'il puisse mieux se corriger de sa mauvaise habitude, et mieux accomplir son ferme propos. Ainsi, à cet effet, si celui-ci s'obstine à vouloir prendre les ordres, le confesseur peut encore, comme médecin, différer l'absolution dans l'intérêt du pénitent, afin que ce dernier soit obligé de retarder son ordination, pourvu toutefois que ce délai ne l'expose point à l'infamie, car alors (comme nous l'avons remarqué au n. 4) le pénitent est en droit d'être absous tout de suite. Du reste, les confesseurs ne doivent que difficilement absoudre ces sortes d'ordinands, lorsque cela est possible; car d'ordinaire ils font de déplorables rechutes et sont la ruine des peuples et de l'Eglise [1] Or, tout ce que je viens de dire ici, Benoît XIV l'a recommandé lui-même dans son célèbre ouvrage *de Synodo* [2].

§ III.

De quelques interrogations spéciales que le confesseur doit faire aux pénitents touchant les péchés qu'ils ont commis.

I. Des demandes à faire aux ignorants.

XVIII. Nous avons déjà dit, ch. XVI, n. 102, que quoique l'obligation d'examiner la conscience regarde proprement le pénitent, néanmoins lorsque le confesseur a un motif de croire que ce dernier ne s'est point suffisamment examiné, il est alors obligé de l'interroger. En outre, en parlant des ignorants, nous avons encore dit, n. 203, que c'était une erreur de les renvoyer en leur recommandant de mieux s'examiner, mais que le confesseur doit lui-même les examiner, les interroger selon l'ordre des préceptes du Décalogue, non pas sur tous les péchés qu'ils ont pu commettre, mais seulement sur les plus usuels, que ces personnes ont coutume de faire, surtout si ce sont des cochers, des soldats, des archers, des domestiques, des aubergistes et autres semblables.

XIX. Touchant le premier précepte, le confesseur doit de-

1. Cf. lib. VI, n. 66. — 2. BENED. XIV, *de synod.*, l. II, c. 2, n. 17 et 18.

mander au pénitent, 1° s'il connaît les articles de foi, comme nous l'avons dit au chap. VI, n. 3. Mais c'est avec bien plus de raison que le savant missionnaire que nous avons cité plus haut, le P Léonard de Port-Maurice, observe dans son *Traité mystique et moral*, n. 26, que le confesseur est obligé d'instruire les pénitents ignorants sur les mystères de la foi, au moins les quatre principaux; puis il ajoute : « Ce n'est point une sage méthode de renvoyer ces ignorants, afin que d'autres les instruisent, car tout le fruit qui en résulte, c'est qu'ils restent dans leur même état d'ignorance. Mais il convient de leur enseigner en peu de mots les susdits mystères principaux, en leur faisant faire un acte de foi, d'espérance, de charité et de contrition, et leur imposant ensuite l'obligation de se faire instruire d'une manière plus parfaite sur les autres mystères que les préceptes de l'Eglise nous obligent de savoir. » Quant aux personnes mieux élevées, qui rougiraient d'être interrogées sur de semblables choses, voici ce que le même écrivain ajoute qu'il est bon que le confesseur leur dise : « Allons, faisons ensemble les actes de foi. » Et en faisant l'acte de foi, il ajoute : « Mon Dieu, parce que vous êtes la vérité infaillible, et que vous l'avez révélé à la sainte Eglise, je crois tout ce que la sainte Eglise me propose à croire; je crois en particulier que vous êtes trois personnes, mais un seul Dieu; je crois que le Fils s'est fait homme, qu'il est mort pour nous en croix, qu'il est ressuscité et qu'il est assis dans le ciel, d'où il viendra juger tous les hommes, pour donner le paradis aux bons et la damnation éternelle aux méchants. » Observons ici, en outre, que Benoît XIV, dans la const. 42, *de doctrina christiana*, § 12 (V le *Bullarium*, t. I), déclare qu'on doit refuser l'absolution à celui qui par sa faute a négligé de s'instruire sur les choses qu'il est nécessaire de savoir, tant de nécessité de moyen que de précepte. Mais quant aux choses de précepte, il ajoute qu'on peut absoudre le pénitent, pourvu qu'il promette de tout son cœur et qu'il fasse un ferme propos de les apprendre. Voici ses paroles fidèlement traduites : « On peut quelquefois absoudre le pénitent, dans les cas où il se recon-

naît coupable de cette ignorance vincible, et qu'il promette de donner tous ses soins pour apprendre les choses nécessaires de nécessité de précepte [1] » En second lieu, le confesseur doit demander au pénitent s'il a fait ou enseigné des choses superstitieuses, et s'il s'y est associé d'autres personnes en les faisant coopérer à son péché. Il doit surtout bien expliquer aux ignorants que les superstitions sont toujours illicites, quand même on les ferait par charité et dans un cas de nécessité. Pour ce qui est de savoir si ces actions sont superstitieuses ou non, voyez notre ouvrage de morale. En troisième lieu, il doit demander au pénitent si dans ses confessions passées il n'a point caché quelque péché par honte, et il doit avoir soin de faire surtout cette demande aux ignorants et aux femmes qui fréquentent rarement les sacrements, à peu près en ces termes : « N'avez-vous pas quelque scrupule sur votre vie passée? Faites maintenant une bonne confession; avouez tout avec franchise ; n'ayez point peur, délivrez-vous de tous vos scrupules. » Un bon confesseur témoignait avoir, par de telles demandes, épargné à bien des âmes des confessions sacriléges. Dans le cas où le pénitent a commis de semblables sacriléges, le confesseur doit lui demander (pour en connaître le nombre) combien de fois il s'est confessé et combien de fois il a communié depuis qu'il a caché ses péchés ; et si, chaque fois qu'il se confessait ou qu'il communiait, il se rappelait son sacrilége ; car il arrive souvent à des personnes de faire quelque confession sacrilége, surtout dans leur enfance, et puis d'en perdre le souvenir. Dans ce cas, elles ne sont point obligées de recommencer les confessions qu'elles ont faites tant qu'a duré cet oubli. Il lui demandera en outre, s'il savait que, par cette confession ou communion sacrilége, il transgressait aussi le précepte pascal. Il est bon de faire cette demande sur les sacriléges au commencement de la confession, afin que par ce moyen, si l'on découvrait par hasard

1. Eo quandoque casu pœnitens absolvi potest, quo se vincibilis hujus ignorantiæ reum agnoscit, et promittit operam se impense daturum addiscere necessaria necessitate præcepti.

que le pénitent a commis quelque sacrilége, on ne soit point tenu à lui faire recommencer avec plus d'exactitude la confession de sa vie passée. Et on doit bien faire comprendre à ceux qui ont omis de faire l'aveu de leurs péchés, quel crime énorme ils ont commis en foulant aux pieds le sang de J.-C. En quatrième lieu, le confesseur doit encore demander au pénitent s'il a satisfait à la pénitence qu'on lui avait imposée ; s'il a oublié de la faire, ou bien s'il l'a omise volontairement, ou s'il l'a simplement différée pour la remplir plus tard, ou pour se la faire changer, et s'il croyait pécher en la différant ainsi. En cinquième lieu, il doit l'interroger sur les scandales, lui demandant s'il n'a point cherché à induire les autres au péché; si en cela il ne s'est point servi d'autres personnes, et s'il n'a point coopéré au péché d'autrui. Si le pénitent est un aubergiste, il doit lui demander s'il n'a point donné du vin à quelque personne habituée à se soûler; si c'est une femme, il doit lui demander si, par des paroles peu modestes, ou des plaisanteries, des sourires, des œillades, ou bien encore en relevant sa jupe ou en se découvrant la poitrine, elle n'a point provoqué les hommes à de mauvaises pensées; si elle n'a point reçu de ces derniers des présents donnés avec de mauvaises intentions.

XX. Touchant le second commandement, le confesseur doit demander au pénitent, en premier lieu, s'il n'a point violé quelque vœu ; en second lieu, s'il n'a point juré pour appuyer un mensonge, s'il a juré par quelque saint, ou par quelque chose de sacré, ou par son âme, ou sur sa conscience, ou sur sa foi. En troisième lieu, s'il n'a point blasphémé, et en quels termes il l'a fait, si c'est en disant *mannagia, atta* ou *potta*. Il doit encore lui demander contre quoi il a blasphémé, si c'est contre les saints, contre les jours ou contre les choses saintes, en outre s'il n'a point blasphémé en présence de ses fils ou de jeunes gens, parce qu'alors au péché de blasphème se joindrait celui de scandale. Voyez sur le blasphème ce que nous avons dit au ch. v, n. 1 et suiv. Cependant nous devons observer ici avec l'auteur de l'*Instruction pour les nouveaux confesseurs*, que les blasphémateurs ne sont point excusés de

fautes graves, sur ce que la force de l'habitude ou la violence de la colère a pu les empêcher de faire attention à ce qu'ils disaient; car, bien qu'ils puissent avoir dans ces moments une connaissance moins vive de leurs fautes, que d'autres qui n'ont point encore contracté l'habitude de blasphémer, néanmoins ils en ont une connaissance actuelle suffisante pour que l'acte soit délibéré et mortel. Comme ils tiennent peu compte de péchés semblables, l'impression qui leur en reste est moins sensible que celle qu'en garderait toute autre personne dont la conscience serait plus éclairée; de là il résulte qu'ils ne conservent dans leur mémoire aucune trace de la connaissance actuelle qu'ils ont eue de leur péché; ou bien la trace qui leur en reste est si légère, que si on les interroge là-dessus, ils répondront sans peine qu'ils n'y ont pas fait attention. Mais un confesseur avisé ne doit pas les en croire; et il ne leur demandera même pas s'ils ont fait attention à ce qu'ils disaient : on doit prendre leurs paroles pour de vrais blasphèmes actuels, du moment où ils savaient que c'en était effectivement [1]

XXI. Touchant le troisième commandement, le confesseur demandera au pénitent, 1° s'il n'a point manqué quelquefois la messe un jour de fête, et s'il s'est aperçu qu'il la manquait; ou bien s'il en a eu quelque doute dans un moment où il pouvait l'entendre; car souvent il arrive que le pénitent, en attendant trop tard pour entendre la messe, bien que par hasard il ait pu encore en trouver une, s'est exposé sans motif valable au péril de la manquer; et c'est de quoi les ignorants ne s'accusent jamais. 2° Il doit lui demander s'il n'a point travaillé un jour de fête; combien de temps il a travaillé et à quelle sorte de travail il s'est livré; si ce travail était pénible ou léger. Si ensuite le pénitent disait d'une manière générale que parfois il a travaillé plus, d'autres fois moins; alors c'est au confesseur à lui demander combien de fois environ il croit avoir travaillé en matière grave. On doit bien expliquer aux ignorants que le travail n'est jamais permis le

1. Cf. lib. VI, n. 113.

dimanche, quand même on le ferait en secret et sans salaire. On doit demander en outre au pénitent pour quel motif il a travaillé ; s'il y était forcé pour obéir, soit à son père, soit à son mari, soit à son patron.

XXII. Touchant le quatrième commandement, si ce sont des enfants qui se confessent, le confesseur doit leur demander s'ils n'ont jamais manqué de respect à leurs parents, soit par des actions, soit par des paroles injurieuses, ou par des imprécations ; s'ils ne les ont point pris en haine, s'ils ne leur ont point désobéi en matière grave. Nous observerons que les enfants qui ont manqué de respect à leurs parents sont obligés de leur faire réparation d'honneur en implorant leur pardon, et même en présence des personnes qui ont été témoins de leur faute. Quelques confesseurs peu avisés imposent dans ce cas pour pénitence aux enfants de baiser les pieds de leurs parents lorsqu'ils seront de retour chez eux, et puis ils les absolvent. Mais ceux-ci n'en font rien, et continuent de pécher comme auparavant. Il vaut mieux faire en sorte, avant de les absoudre, qu'ils demandent pardon à leurs parents, mais sans leur imposer l'obligation de baiser leurs pieds ou leurs mains, parce que les enfants qui n'en ont point l'habitude s'y soumettraient difficilement. Cependant, si le confesseur ne pouvait pas commodément exiger d'eux qu'avant de recevoir l'absolution ils aillent demander pardon à leurs parents, il ne leur en ferait pas alors une obligation grave, mais il devrait plutôt les y exhorter par manière de conseil ; car on peut certainement présumer, au moins le plus souvent, que leurs parents les tiennent quittes de cette obligation, pour ne pas les voir de nouveau dans la disgrâce de Dieu.

XXIII. Si ce sont, au contraire, les parents qui se confessent, le confesseur leur demandera, 1° s'ils ne manquent point à l'éducation de leurs enfants en négligeant de leur apprendre la doctrine chrétienne, en ne veillant point à ce qu'ils entendent la messe, à ce qu'ils fréquentent les sacrements, à ce qu'ils fuient les mauvaises compagnies ou celle des personnes de différent sexe. Il leur demandera en outre,

s'ils ne leur ont point donné quelque sujet de scandale en blasphémant en leur présence, etc.; s'ils n'ont point négligé de les corriger de leurs fautes, surtout dans les vols qu'ils ont commis; s'ils n'ont point souffert que les fiancés de leurs filles vinssent dans leur maison, et particulièrement s'ils n'ont point laissé leurs filles et leurs fils coucher dans le même lit ou dormir ensemble pêle-mêle. Il demandera encore aux patrons s'ils ont corrigé leurs garçons qui blasphèment, ou qui ne remplissent point leur devoir pascal, ou qui n'entendent point la messe, ou bien encore qui tiennent des discours déshonnêtes, surtout en temps de vendanges, puisque les patrons sont obligés d'empêcher, lorsqu'ils le peuvent, les blasphèmes qui se commettent alors. Il demandera ensuite aux maris s'ils ont eu soin de pourvoir aux besoins de leur famille; aux femmes, si elles ont provoqué leurs maris à blasphémer, et si elles ont rendu le devoir conjugal. Le confesseur doit le plus souvent faire cette demande aux femmes, parce qu'il en est plusieurs qui se damnent sur ce chapitre, et qui sont cause de la damnation de leurs maris eux-mêmes, qui, se voyant refuser le devoir, se livrent à mille excès. Néanmoins, en faisant ces sortes de demandes, le confesseur doit se servir des termes les plus modestes, comme sont, par exemple, les suivants : « Etes-vous obéissante à votre mari, même dans le mariage? » ou bien : « N'avez-vous aucun scrupule sur le mariage? » Mais il ne doit point faire cette demande aux personnes qui mènent une vie spirituelle.

XXIV Sur le cinquième commandement, le confesseur demandera au pénitent s'il ne s'est point réjoui du mal arrivé au prochain, ou s'il ne lui a point souhaité du mal en prononçant des imprécations contre lui. Et c'est là ce qui embarrasse le plus les pauvres confesseurs, de pouvoir distinguer si les imprécations auxquelles se livrent d'ordinaire ces ignorants, sont des péchés mortels ou des péchés véniels. En ce cas, le confesseur doit demander au pénitent en premier lieu, si c'est de propos délibéré qu'il a désiré de voir arriver du mal à son prochain, Mais cela ne suffit pas encore pour porter un juge-

ment sûr ; c'est pourquoi il doit lui demander en second lieu, si c'est contre des étrangers ou des proches qu'il les a prononcées ; car si c'est contre des proches, et en particulier contre ses propres enfants, contre une épouse, ou un père, qu'on a lancé ses imprécations, rarement il y a eu mauvaise intention. En troisième lieu, il doit lui demander la raison qui l'a fait agir ainsi, parce que si le motif en a été grave et si c'est dans un mouvement de violente colère, il peut bien se faire qu'il y ait eu mauvaise intention. Du reste, pour excuser ces malédictions, il ne suffit point (comme l'observe Cajetan), de dire qu'on voulait dans l'acte même voir arriver le mal, mais non point après : parce que cela même est assez pour que dans cet acte on ait commis un péché grave. C'est pourquoi le confesseur s'informera alors du nombre de ces malédictions, et les jugera au moins pour ce qu'elles doivent être devant Dieu ; et si le pénitent vient à retomber dans ce vice, il ne l'absoudra point qu'il ne le voie corrigé préalablement, ou qu'il ne voie en lui des signes extraordinaires de repentir. En second lieu, il lui demandera s'il a fait ou dit des injures graves au prochain, si c'était en présence d'autres personnes ; car alors le pénitent est obligé de lui faire réparation d'honneur en présence de ces mêmes personnes, en lui demandant pardon, ou en donnant d'autres témoignages d'estime ; à moins qu'il ne présumât avec raison que l'injure a été pardonnée ou que l'offensé refuse de recevoir une satisfaction publique pour ne point renouveler sa propre honte en ce qui le concerne, et pour ce qui est des autres, le souvenir de l'injure qu'il a reçue ; ou bien encore qu'il ne craigne que cet acte de réparation ne lui réveille la haine dans le cœur. Si, d'un autre côté, l'injure a été faite en secret, on doit dire encore, selon le sentiment le mieux fondé, que le pénitent est toujours obligé de demander pardon. Observons cependant que les injures que se disent réciproquement ces gens grossiers, bien que graves en elles-mêmes, ne le sont point toujours dans leurs bouches (comme, par exemple, lorsqu'ils s'appellent voleurs, sorciers, libertins), parce qu'ils y attachent bien peu d'importance, et

que celui qui les entend n'y ajoute aucune foi, à moins toutefois qu'ils ne spécifient les faits, et qu'ils ne nomment les complices en particulier. Le confesseur doit demander, en troisième lieu, au pénitent, s'il n'a point fomenté des discordes en rapportant aux uns ce qu'ont dit les autres. En outre, si le confesseur sait que le pénitent a reçu quelque injure, il doit lui demander s'il a pardonné l'offense, après que celui qui l'a offensé lui a demandé excuse. Voyez là-dessus ce qui a été dit, chap. IV, n. 17 Notons ici ce qu'a dit Tournely [1], que l'offensé peut en conscience demander justice devant les tribunaux pour l'injure qu'il a reçue, lorsqu'autrement sa famille devrait rester plongée dans le déshonneur. Nous observerons encore ce que dit saint Thomas [2], savoir, que l'on peut justement demander le châtiment du coupable, soit pour mettre un frein à son insolence, soit encore pour procurer la tranquillité des autres. Voici sa proposition : « Lorsque l'intention de celui qui se venge porte principalement sur le bien qu'il espère retirer du châtiment du coupable, comme d'obtenir par là qu'il se corrige, ou que du moins il cesse de faire le mal, d'assurer le repos des autres, de maintenir l'ordre de la justice, ou de procurer la gloire de Dieu : dans ces divers cas la vengeance peut être permise [3]. » Mais pour ce qui est du maintien de la justice (motif que les offensés mettent presque toujours en avant), le confesseur ne doit l'admettre qu'avec beaucoup de réserve, parce que dans la pratique, comme nous l'avons dit à l'endroit cité, sous le voile de l'intérêt de la justice, le pénitent cache aisément le désir de satisfaire sa propre vengeance. Le confesseur doit encore demander sur le même commandement, à ces gens grossiers, s'ils se sont soûlés jusqu'à perdre la raison. Voyez là-dessus ce que nous avons dit, chap. VIII, n. 4.

XXV Touchant le sixième commandement : 1° Interrogen-

1. TOURN., t. V, p. 265. — 2. 2-2, q. 108, art. 1.

3. Si vero intentio vindicantis feratur principaliter ad aliquod bonum per pœnam peccantis (puta ad emendationem vel ad cohibitionem ejus, et quietem aliorum et ad justitiæ conservationem), potest esse vindicatio licita.

tur de cogitationibus, num desideraverint, aut morose delectati fuerint de rebus inhonestis ; et an plene ad eas adverterint, et consenserint. Deinde num concupierint puellas, aut viduas, aut nuptas ; et quid mali cum illis se acturos intenderint. In quo advertendum, quod rustici, communiter loquendo, existimant majus peccatum stuprum, quam simplicem fornicationem. E contrario ignorant malitiam adulterii ; ideo cum iis, qui hujus vitii consuetudinem habent, non expedit eos monere de adulterii malitia, cum prævidetur monitio parum profutura. De his autem cogitationibus, quibus assentiti sunt, sumendus est numerus certus, si haberi potest; sin autem, exquiratur quoties in die, vel hebdomada, vel in mense cogitationibus consenserint. Sed si nec etiam id explicare possint, interrogentur, num concupierint singulas feminas quæ sibi occurrerint, vel in mentem venerint; aut num habitualiter turpiter de aliqua in particulari cogitarint, nunquam pravis cogitationibus (*a*) resistendo ; et an semper illam concupierint, vel an tantum quando ipsam aspiciebant. Demum interrogentur etiam, num media apposuerint ad malas cogitationes exequendas ; nam (ut diximus, cap. III, n. 48, in fin.) tunc illa media a malitia interna informantur, et ideo explicanda ut peccata externa, sive opera incœpta.

XXVI. 2. Circa verba obscœna, interrogentur, 1° coram quibus et quoties ita locuti sint, ratione scandali ; an coram viris, aut feminis ; conjugatis, aut non ; pueris, vel adultis ; facilius enim scandalizantur puellæ et pueri, quam adulti, præsertim qui in hoc vitio sunt habituati. 2° Quæ dixerint verba, an v. gr. nominarent pudenda sexus a suo diversi ; hoc enim difficulter excusatur a mortali. 3° Num verba protulerint ex ira, vel joco ; nam ex ira difficilius aderit complacentia et scandalum. (Caveat confessarius ab absolvendis hujusmodi recidivis in colloquiis turpibus, quamvis dicant ea protulisse ex joco, nisi prius emendentur, vel signum extraordinarium doloris afferant.) 4° Num jactaverint se de aliquo

a) Le texte de l'édition de Turin porte *consensibus*.

(*L'éditeur.*)

peccato; tunc enim tria peccata frequenter concurrunt, scilicet ingens scandalum audientium, jactantia de malo commisso, et complacentia de peccato narrato. Ideoque interrogandi sunt, de quo peccato in specie se jactarint. Interrogentur etiam, an delectati sint audiendo alios inhoneste loquentes, et an tunc adverterint ad correctionis præceptum, putantes eam profuturam.

XXVII. 3. Circa opera, interrogentur, cum qua rem habuerint; num alias cum eadem peccaverint; ubi peccatum fuerit patratum (ad occasiones removendas); quoties peccatum fuerit consummatum; et quot actus interrupti adfuerint, seorsim a peccato. Num peccato multum ante consenserint; nam tunc, si multum, actus interni interrumpuntur, juxta dicta cap. III, n. 52. Et tunc expedit formare judicium, toties multiplicata esse peccata, quot morulæ somni, distractionis, etc., interfuerint, prout sunt coram Deo, tantum interrogando de temporis duratione in peccato. Secus, si malum propositum perdurasset tantum per duos vel tres dies, et intra illud tempus non fuisset retractatum; vide ibid.

XXVIII. Se polluentes interrogentur etiam de tactibus impudicis, separatis a pollutionibus, et moneantur eos esse mortalia. Item interrogentur, an in actu pollutionis concupierint, vel an delectati fuerint de copula cogitata cum aliqua vel pluribus mulieribus, aut pueris; tunc enim tot peccata distincta committunt. Circa autem peccata conjugum, respectu ad debitum maritale, ordinarie loquendo, confessarius non tenetur, nec debet interrogare nisi uxores, an illud reddiderint, modestiori modo quo possit, puta an fuerint obedientes viris in omnibus. De aliis taceat, nisi certior fiat a pœnitente. Quæ autem liceant, et quæ non, inter conjuges, circa debitum conjugale, vide quæ dicta sunt in c. XVIII, ex n. 39.

XXIX. Sur le septième commandement, le confesseur doit demander au pénitent s'il a dérobé le bien d'autrui; si cela lui est arrivé une ou plusieurs fois; si c'est à un ou à plusieurs

patrons ; si ces derniers étaient riches ou pauvres, afin de discerner si la matière a été grave ou légère.

XXX. Touchant le huitième commandement, il doit demander au pénitent s'il a médit du prochain en matière grave ; si la médisance était fondée ou non ; dans le cas où le fait a été véritable, s'il était secret ou public ; si, étant secret, il l'avait dit à quelqu'un qui ne le savait point, et à combien de personnes il l'avait dit ; en outre, s'il l'a donné comme certain, ou comme l'ayant appris d'autres individus qui le racontaient; s'il a engagé les autres à le divulguer ; si d'autres personnes en ont été témoins ; enfin, s'il s'est réjoui d'entendre diffamer le prochain. De plus, il doit lui demander s'il n'a point attaqué l'honneur du prochain en sa présence ; car, dans ce cas, il y a même insulte, laquelle est un péché distinct de la médisance. Pour ce qui est ensuite de la conduite des confesseurs touchant la réparation de l'honneur et de la réputation du prochain, voyez le chap. XI, n. 3, 4, 18 et suivants. Sur ce huitième commandement, il n'est point nécessaire que le confesseur demande au pénitent s'il a porté des jugements téméraires, parce qu'il est difficile que ces jugements qu'il est assez commun de porter, aillent jusqu'à constituer des fautes graves ; car, le plus souvent, ce ne sont point des jugements, mais des soupçons, et quand on porte un jugement sur une personne, c'est qu'on a des motifs suffisants pour juger ainsi. Par conséquent, il importe de détromper en même temps ceux des ignorants qui se font scrupule d'avoir des soupçons, lorsqu'ils y sont obligés pour prévenir le mal qu'ils peuvent empêcher ; par exemple, certaines mères dont les filles fréquentent leurs fiancés ou leurs parents en secret, ou bien avec trop de mystère ; de même encore certains maris dont les femmes fréquentent avec trop de familiarité d'autres hommes. Or, lorsque ces personnes se confessent d'avoir porté des jugements, ou d'avoir eu des soupçons téméraires, le confesseur doit les avertir de n'avoir aucun scrupule là-dessus, en leur représentant que dans ces cas ils sont obligés de

soupçonner le mal qui peut exister, afin d'éloigner les occasions et d'arrêter de semblables confidences.

XXXI. Pour ce qui est ensuite des commandements de l'Église, il n'y a point d'autres demandes à faire aux pénitents, que s'ils ont jeûné pendant le carême et les vigiles, lorsque le confesseur suppose qu'ils y sont obligés. Il doit encore leur demander s'ils ont mangé des mets defendus le vendredi et le samedi, et pendant le carême ou les vigiles.

§ IV

Des demandes que le confesseur doit faire aux personnes de divers états, ou de diverses conditions, d'une conscience peu timorée.

XXXII. Observons ici qu'en ce qui concerne les obligations attachées à un état particulier ou à un emploi, le confesseur ne doit pas toujours se contenter de demander simplement au pénitent s'il les a remplies : lorsqu'il voit que la personne a négligé l'état de sa conscience, ou bien lorsqu'il a d'ailleurs de justes motifs de soupçonner qu'elle a manqué à ses obligations, alors il faut qu'il l'interroge en particulier, au moins sur ses obligations principales, de quelque rang qu'elles soient. Et d'abord, si c'est un prêtre qui se confesse, le confesseur doit lui demander s'il a toujours satisfait à son office et aux obligations des messes, ou s'il n'a point différé un temps considérable de les acquitter (oh ! combien de confesseurs se damnent par ce péché qu'ils commettent !) ; s'il ne fait point quelque commerce ; s'il ne joue point à des jeux prohibés, s'il ne dit point la messe à la hâte (voyez là-dessus ce que nous avons dit, chap. xv, n. 84, 85 et 86). Si ce prêtre est un bénéficier, il doit l'interroger sur les fruits de son bénéfice, sur l'emploi qu'il en a fait. Si c'est un confesseur, il doit lui demander spécialement si jamais il n'a donné l'absolution à des gens qui se trouvaient dans l'occasion prochaine sans qu'ils eussent commencé par éloigner l'occasion, ou bien à des récidifs, quoiqu'ils ne donnassent aucun signe extraordinaire de repentir. Si c'est un curé, il doit l'interroger sur les

obligations spéciales de son office, comme nous l'avons dit, ch. VII, à partir du n. 14. Mais surtout à l'égard de ce dernier, il doit bien se garder d'oublier de lui faire les demandes suivantes : 1° s'il a été attentif à reprendre ceux de ses paroissiens qui avaient des haines ou de mauvaises habitudes, ou bien qui fréquentaient la maison de leurs fiancées ; 2° s'il a eu soin de faire remplir à ses paroissiens le devoir pascal, en exigant d'eux un certificat, ou quelque autre marque certaine, sans faire exception de personne (je crains bien que plusieurs curés ee se damnent en négligeant de remplir cette obligation); 3° s'il a eu soin de prêcher les dimanches, de faire le catéchisme (*a*) et d'administrer les sacrements, surtout aux moribonds. 4° Il doit principalement lui demander s'il n'a point donné aux ordinands des certificats de bonnes mœurs et de fréquentation de sacrements, sans s'en être préalablement assuré. Enfin, si le pénitent est un évêque, et que son confesseur sache qu'il a négligé l'état de sa conscience, il ne doit point oublier de l'interroger sur les obligations qui lui sont spéciales, et dont nous avons parlé dans le même ch. VII, à partir du n. 47 Il doit lui demander surtout s'il a pris les moyens de s'assurer que les ordinands étaient suffisamment instruits, et qu'ils avaient le degré de sainteté nécessaire pour être prêtres (comme nous l'avons dit au chap. VII, que nous venons de citer, à partir des n. 47 et 52), sans se contenter de la seule attestation des curés, laquelle, le plus souvent, est ou fausse ou suspecte de l'être, comme ayant été accordée par respect humain. En outre, s'il a confié le pouvoir de confesser à des prêtres toujours bien versés dans l'étude de la doctrine et des mœurs ; sans quoi de tels confesseurs seraient plus nuisibles qu'utiles. Il doit en outre lui demander s'il s'informe des scandales qui ont lieu dans son diocèse; et enfin, s'il donne ses soins à bien faire la visite des paroisses.

XXXIII. 2° Si la personne qui lui demande à se confesser est une religieuse cloîtrée, il doit l'interroger sur le vœu

a) Ce qui s'appelle en Italie enseigner la doctrine chrétienne.

(*L'éditeur.*)

le pauvreté, en s'informant d'elle comment elle l'observe; sur l'obligation de l'office divin; si elle ne garde point rancune à quelqu'une de ses sœurs; mais surtout il doit lui demander si elle n'a point quelque correspondance dangereuse; or, si elle en avait réellement quelqu'une de ce genre, et qu'elle ne voulût point la rompre, le confesseur devrait être ferme à lui refuser l'absolution; car supposé même que ces correspondances n'aient pas un but gravement mauvais, au moins il y a à craindre qu'elles ne finissent par là. Au moins peut-il y avoir du scandale pour le correspondant et pour les autres religieuses, qu'un semblable exemple peut entraîner à en faire autant. Si cette religieuse est tourière, le confesseur doit lui demander si elle ne porte point des lettres ou des messages suspects de liaisons dangereuses. Si c'est l'économe du couvent, il faut lui demander comment elle gère les biens du monastère. Si c'est la supérieure, on lui demandera spécialement si elle surveille les hommes qui entrent dans le monastère et tout le temps qu'ils y restent; si elle a soin principalement de ne point permettre que l'on tienne à la grille des conversations dangereuses, et d'empêcher qu'il ne s'introduise des abus nouveaux qui, lors même qu'ils seraient de peu d'importance, pourraient être imputés comme faute grave, dans le cas où il en résulterait un relâchement général dans l'observation de la règle.

XXXIV 3° Si le pénitent est un juge, le confesseur doit lui demander s'il n'a point traîné les affaires en longueur; s'il n'a point jugé par passion, ou sans examen suffisant. 4° Si c'est un greffier, il doit lui demander comment il s'est conduit en prenant les informations; s'il n'a point fait des demandes captieuses; s'il n'a point affaibli ou altéré les dépositions; s'il n'a point exigé plus qu'il ne lui appartenait. 5° Si c'est un médecin, il doit lui demander 1° s'il s'est suffisamment appliqué à l'étude de la théorie et de la pratique, pour ce qui est du passé, et s'il étudie particulièrement les cas plus difficiles que d'ordinaire, quand il s'en présente, comme il y est obligé; 2° s'il n'a point permis de manger de la viande,

ou de manquer à l'office ou à la messe, par respect humain, sans nécessité, ou au moins sans qu'il y eût lieu de craindre que l'accomplissement de ces devoirs pût nuire notablement, ou causer quelque grave incommodité; 3° s'il a administré quelque remède périlleux à un malade dont la guérison n'était point encore désespérée; 4° s'il a adressé ses ordonnances à quelque pharmacien infidèle, ou peu habile, ou bien dont les remèdes étaient mauvais, par la seule raison que ce dernier était son ami; 5° s'il a négligé le soin des pauvres pour le traitement desquels il était payé, ou même sans être payé si ces pauvres se trouvaient dans un extrême ou un grave besoin, 6° le confesseur aura soin surtout de lui demander s'il a pris garde à ce que les malades se confessassent en temps opportun, conformément aux prescriptions des papes. Nous avons parlé de cela dans plusieurs endroits de notre Morale [1], où nous avons rapporté qu'Innocent III ordonna que les médecins ne traitassent les malades qu'après que ceux-ci se seraient confessés, et que saint Pie V, en confirmant ce précepte, avait ajouté que le médecin était tenu de cesser ses visites au bout de trois jours, s'il n'était certain que le malade s'était confessé; en outre, que tout médecin, avant de prendre le grade de docteur, devait jurer d'observer ce précepte, et que cela était prescrit à tous les colléges. Mais il y a doute sur la manière dont on doit entendre ce précepte et ce serment; plusieurs docteurs ont soutenu que cela devait s'entendre lorsque la maladie est dangereuse, ou au moins quand on soupçonne qu'il y a danger; et ils ajoutent que c'est dans ce sens que la bulle de saint Pie V a été reçue; mais le sentiment le plus commun veut que ce précepte, quoique non obligatoire pour les maladies légères, ne doive pas seulement s'entendre pour les maladies actuellement dangereuses, mais encore pour celles que l'on juge prudemment pouvoir dans la suite devenir mortelles. Et la raison en est que le pape Innocent III prescrit aux médecins de faire confesser les malades avant de leur donner leurs soins; afin, dit le pontife, que l'a-

1. Cf. lib. III, n. 161, et mieux, l. VI, n. 664.

vertissement de se confesser ne plonge pas le malade dans le désespoir et n'accélère pas sa fin. Il demande donc qu'on fasse confesser les malades avant que leur maladie ne devienne mortelle. Ce sentiment me paraît être le vrai; je sais néanmoins que généralement les médecins suivent la pratique contraire, au moins dans notre royaume, et je pense qu'il en est de même dans tous les autres. Je parle même ici des médecins qui ont la conscience timorée; car, d'ordinaire, ils n'avertissent leurs malades de se confesser que lorsque la maladie est devenue probablement dangereuse. Or, en cela, ils ne pensent point pécher contre le serment qu'ils ont fait conformément à la bulle de saint Pie V, en se fondant sur ce qu'ont dit Navarre, Laymann, Vega, de Graffiis, Rodriguez, Ciera, etc. [1], qui disent que ce serment n'oblige que pour la partie dans laquelle il a été consacré par l'usage. Du reste, il est certain aux yeux de tous que les médecins qui n'avertissent les malades de se confesser que lorsque la maladie est grave ou que l'on doute qu'elle le soit, se rendent coupables de péché mortel. Quel triste spectacle de voir tant de malades (et surtout quand ce sont des personnes d'un certain rang) réduits à ne mettre ordre à leur conscience que lorsqu'ils sont sur le point de mourir, ou qu'ils ne sont plus déjà que des cadavres, qu'ils peuvent à peine parler, à peine entendre, à peine avoir le sentiment de l'état de leur conscience et être capables de se repentir de leurs péchés ! Et tout cela par la faute des médecins, qui, pour ne point déplaire aux malades ou à leurs proches, ne les avertissent point du danger où ils sont, les flattent ainsi de l'idée qu'il n'y a rien à craindre, jusqu'à ce qu'enfin ils soient entièrement désespérés. Que le confesseur ait donc soin, lorsqu'il confesse un médecin peu soigneux de régler sa conscience, de l'interroger sur ce point, et de lui recommander, non point en passant, mais avec force et instance, l'obligation de prescrire aux malades de se confesser, au moins lorsqu'ils s'aperçoivent que leur maladie est grave, au moins douteusement. Je dis, *avec force*; car c'est de ce

1. Cf. lib. VI, n. 664, à ce mot : *Notant*, in fin., ad n. 5.

point que dépend le salut spirituel non-seulement du médecin qui se confesse, mais encore de tous ceux qu'il traite.

XXXV 6° Si le pénitent est un chirurgien, ou un apothicaire, le confesseur doit lui demander s'il n'a point donné des remèdes à des femmes enceintes pour les faire avorter; s'il n'a point donné un médicament pour un autre, et à un prix plus cher qu'il ne valait. Nous observons ici que Grégoire XIII, dans sa constit. 29, *Officii nostri*, prohibe tout contrat de société d'apothicaires avec des médecins et des chirurgiens. 7° Si c'est un négociant, le confesseur doit lui demander s'il n'a point usé de fraude pour les poids et les mesures; s'il a vendu au-dessus du prix même plus élevé, surtout quand il a vendu à crédit, tandis que les acheteurs étaient des personnes sûres, et qu'il ne résultait pour lui aucune perte de ce retard. Pour ce qui est de savoir si l'on peut vendre plus cher lorsqu'on vend à crédit, en considérant que tel est le prix courant des ventes à crédit, d'après l'estimation commune, et si les marchandises en détail peuvent être vendues à un prix plus élevé, voyez ce que nous avons dit, chap. x, n. 174 et 178, avec Lessius, Lugo, les docteurs de Salamanque, etc., et le commun des théologiens. Si c'est un tailleur, le confesseur doit lui demander s'il a travaillé pendant un temps considérable les jours de fête, pour finir des habillements et les porter à leurs maîtres, sans avoir pour excuse quelque circonstance extraordinaire; s'il a observé les jeûnes commandés par l'Eglise, puisque les tailleurs n'en sont point exemptés par leur travail d'aiguille; s'il a altéré le prix en disant que le marchand lui avait vendu le drap à meilleur marché par considération pour lui-même. Du reste, s'il était vrai que cette diminution de prix lui eût été accordée en sa considération, il pourrait en faire son profit, pourvu qu'il se soit informé avec soin, et qu'il se soit assuré que les autres marchands ne vendent pas cette marchandise au même prix qu'on la lui a cédée; mais il faut que cela soit plus que certain; autrement le tailleur ne pourrait rien exiger au delà du prix qu'il l'a payée lui-même. Voyez le chap. x, n. 189. En outre,

s'il a gardé les rognures des habillements, puisqu'il ne le peut qu'autant qu'il y est autorisé par la volonté du maître, ou que dans le cas où ce dernier paierait la façon au-dessous du plus bas prix, selon l'estimation commune. Il doit lui demander encore si par hasard ce n'est pas pour lui une occasion prochaine de pécher, quand il a à prendre la mesure des dames, comme il arrive souvent à des jeunes gens d'une conscience mal réglée.

XXXVI. 9° Si le pénitent est un courtier ou une revendeuse (on veut dire ici ceux qui se chargent de vendre les marchandises de ceux à qui elles appartiennent), le confesseur doit leur demander s'ils n'ont rien retenu du prix exact de la vente ; car, d'après ce que nous avons soutenu (voyez le chap. x, n. 189), contre l'opinion de plusieurs autres, le courtier ne peut retenir le surplus du prix même déterminé que le patron voulait de sa marchandise; parce que, lorsqu'on fixe le prix d'un objet, c'est afin que cet objet ne se vende pas au-dessous, et non pour que le courtier s'empare du surplus; il en est de même encore, quand même le patron aurait assigné l'endroit où la marchandise devait se vendre, si le courtier, par sa diligence et ses soins, avait trouvé à s'en défaire à un prix beaucoup plus élevé, dans un autre endroit plus éloigné; car nous disons que même alors il ne peut pas retenir tout le surplus, mais seulement ce qu'il a le droit d'obtenir en compensation de la peine extraordinaire qu'il s'est donnée; car il est certain que la marchandise doit toujours fructifier au profit de son maître. Dans quels cas ensuite le courtier peut retenir le surplus, voyez pour la réponse ce que nous avons dit dans l'endroit que nous avons cité. Ce que nous venons de dire, nous le disons encore du cas où le courtier, chargé par quelqu'un d'acheter des marchandises à tel prix, les aurait achetées à meilleur marché; car il ne peut s'approprier alors le surplus du prix qu'il les a achetées, à moins que ce ne soit en récompense de la peine extraordinaire qu'il s'est donnée pour faire cette épargne, ou à moins que le courtier n'ait acheté les marchandises en son propre nom, en prenant sur lui toutes

les chances de cet achat. Toutefois cela suppose qu'il a usé d'une diligence moralement suffisante, et que, malgré tous ses soins, il n'a pas trouvé à acheter à plus bas prix.

XXXVII. 10° Si le pénitent est un barbier ou un perruquier, il doit lui demander s'il n'a point fait la barbe les jours de fête dans les endroits où ce n'en est pas l'usage; car cela est permis au contraire partout où l'usage le veut ainsi, ou bien encore partout où les personnes sont forcées de se faire raser le dimanche, comme sont, par exemple, les individus qui vivent de leur travail. Il doit encore lui demander s'il n'arrange point la chevelure des dames, suivant la coutume introduite de nos jours par le démon; je crois que (communément parlant) cela est une occasion prochaine pour les jeunes gens de pécher mortellement par complaisance sensuelle ou par mauvais désirs; d'où je conclus qu'on ne doit le permettre à personne, si ce n'est à ceux qui pourraient avoir fait du contraire une longue expérience. Si quelqu'un avait éprouvé pendant un temps considérable que cela ne le fait point pécher, il ne devrait pas sans doute être condamné comme coupable de péché mortel. Mais, même alors, le confesseur devra le détourner, autant qu'il le pourra, de continuer un tel métier, qui en lui-même est certainement périlleux. Je n'entre point ici dans la question si les dames qui se font arranger la chevelure par les hommes peuvent avoir, ou non, la conscience tranquille. J'en vois un grand nombre agir ainsi, et néanmoins se confesser et communier comme si de rien n'était: *videant ipsæ et ipsarum confessarii.* Au moins mon lecteur leur enjoindrait de faire tout leur possible pour trouver quelque dame qui sût s'acquitter de cet office, et si elles n'en trouvaient pas, de ne pas se servir au moins de jeunes gens, et surtout de ceux dont elles se seraient aperçues qu'ils n'agissent pas avec simplicité. Du reste, je crois bien certainement que les dames d'une conscience plus délicate ne se serviront jamais du ministère des hommes pour ajuster leur chevelure, mais qu'elles se contenteront plutôt de celui des femmes qui rempliront de leur mieux pour elles le même office.

§ V

Conduite des confesseurs envers les enfants, les jeunes gens et les jeunes filles.

XXXVIII. A l'égard des enfants, le confesseur doit user de toute la charité et des manières les plus douces qu'il est possible d'avoir. Il doit d'abord leur demander s'ils connaissent les articles de foi : et au cas qu'ils ne les connaissent point, il faut alors qu'il ait la patience de les leur apprendre, s'il en a le temps, ou de les leur faire apprendre par un autre, au moins pour ce qui est des choses indispensables au salut. Venant ensuite à la confession, il faut, en premier lieu, qu'il leur fasse dire les péchés qu'ils se rappellent d'eux-mêmes, et ensuite il pourra leur adresser les questions suivantes : 1° s'ils n'ont point caché quelque péché par honte ; 2° s'ils n'ont point blasphémé contre les saints ou contre les saints jours, et s'ils n'ont point juré avec mensonge ; 3° s'ils n'ont point manqué la messe, et si, pendant qu'on la disait, ils n'ont point causé ; et de plus s'ils n'ont point travaillé les dimanches ; 4° s'ils n'ont point désobéi à leurs parents, ou s'ils ne leur ont point manqué de respect en levant la main contre eux, ou en leur disant quelque injure en leur présence même, ou bien encore en les maudissant de manière à en être entendus, ou en se moquant d'eux. Voyez ce que nous avons dit, n. 21, sur l'obligation que l'on doit imposer aux enfants de demander pardon à leurs parents. 5° S'ils n'ont point commis quelque péché honteux. Mais c'est ici que le confesseur doit être extrèmement prudent dans ses demandes. Il commencera par les interroger en se servant de paroles détournées et générales. Et d'abord il leur demandera s'ils n'ont point dit de mauvaises paroles, s'ils n'ont point fait des plaisanteries avec leurs camarades ou avec de petites filles, et si ces plaisanteries ils ne les ont point faites en cachette et en se touchant l'un l'autre ; ensuite il leur demandera s'ils n'ont point fait des choses honteuses ou *de laids mots* (ainsi que les enfants appellent les

actions obscènes). Quand même ils diraient plusieurs fois que non, il faut néanmoins les prendre par adresse afin de savoir la vérité, et leur dire, par exemple : « Eh bien, combien de fois avez-vous fait ces choses? Vous dites quinze fois? » Il doit encore leur demander avec qui ils couchent, ou si dans leur lit ils ne se sont point amusés avec leurs mains. Il doit demander aux jeunes filles si elles n'ont point fait l'amour, et si elles n'ont point eu de mauvaises pensées, si elles n'ont point dit des paroles ou fait des actions mauvaises. Et d'après leurs réponses, il verra les autres demandes qu'il a à leur faire. *Sed abstineat ab exquirendo a puellis, vel a pueris, an adfuerit seminis effusio.* En général, avec les enfants, il vaut mieux manquer dans l'intégrité matérielle de la confession que de s'exposer à leur apprendre quelque chose qu'ils ne savent point encore, ou que la curiosité les porterait à savoir. Il doit encore demander aux enfants s'ils n'ont point porté des messages ou des présents à des dames de la part des hommes; et aux filles, si elles ont reçu des présents de personnes suspectes, et surtout d'hommes mariés, d'ecclésiastiques ou de religieux. 7° Il doit encore leur demander s'ils n'ont point dérobé le bien d'autrui, ou s'ils n'y ont point nui avec des animaux ou de quelque autre manière. 8° S'ils n'ont point médit de quelqu'un. Enfin, touchant les commandements de l'Eglise, il doit leur demander s'ils se sont confessés et s'ils ont communié à Pâques; s'ils n'ont point mangé de la viande les jours défendus, comme les vendredis, les samedis, etc.

XXXIX. Pour ce qui est ensuite de l'absolution à donner à ces enfants, il faut que le confesseur apporte une grande attention sur ce point. Quand il est certain qu'ils ont suffisamment l'usage de la raison, comme, par exemple, s'ils se confessaient avec netteté ou bien s'ils répondaient exactement aux questions qu'il leur adresse, et s'il voyait qu'ils comprennent parfaitement que par le péché ils ont offensé Dieu et qu'ils ont mérité l'enfer, alors il peut les absoudre s'ils sont disposés; mais s'ils avaient fait des rechutes dans des péchés mortels, il doit les traiter, dans ce cas, comme des adultes; c'est

pourquoi, s'ils ne donnent point des signes extraordinaires de douleur, il doit leur différer l'absolution. Si ensuite il doutait qu'ils jouissent parfaitement de l'usage de leur raison, comme, par exemple, si, pendant qu'ils se confessent, ils ne se tenaient point recueillis, et s'ils tournaient les yeux à droite et à gauche, s'amusant avec leurs mains et répondant des choses impertinentes, alors, s'ils sont à l'article de la mort ou en temps de précepte pascal, il doit les absoudre sous condition, comme l'enseigne le sentiment très-commun que partagent Lessius, Lugo, etc. [1] A plus forte raison encore, s'ils se sont confessés de quelque péché mortel douteux; car il est bien permis alors, même hors du temps du devoir pascal (comme le disent Laymann, Ponce, Mazzotta), de leur administrer le sacrement sous condition, puisqu'il y a de justes motifs de les délivrer de l'état de damnation éternelle, si jamais ils y étaient. Ainsi doit-on agir encore, quand même l'enfant aurait fait une rechute; car l'on ne doit différer l'absolution à ceux qui ont le parfait usage de leur raison, qu'autant que l'on espère qu'ils reviendront bien disposés. Mais on a rarement cette espérance avec ceux qui n'ont pas ce parfait usage; et c'est avec probabilité que Sporer, Gobat, Schilder, Diana et Mazzotta [2] disent que ces enfants douteusement disposés peuvent être absous sous condition (au moins tous les deux ou trois mois), quand même ils n'auraient sur la conscience que des péchés véniels, afin qu'ils ne restent point privés de la grâce sacramentelle, et peut-être même de la grâce sanctifiante, si par hasard ils avaient quelque faute grave dont ils n'auraient pas la conscience. Le confesseur est ensuite obligé de faire faire à ces enfants l'acte de contrition de la manière qui convient le mieux à leur âge, comme, par exemple : « Aimez-vous Dieu qui est un Seigneur si grand, si bon, qui vous a créé et qui est mort pour vous, etc.? Or c'est ce Dieu que vous avez offensé. Il veut vous pardonner; et vous, espérez qu'en vertu du sang de Jésus-Christ il vous pardonnera toutes vos fautes; mais il faut pour cela que vous vous repentiez. Que dites-vous? vous repentez-

1. Cf. lib. VI, n. 432, circa fin. — 2. *Ibid.*

vous en ce moment de l'avoir offensé, etc.? Hélas! par ces offenses que vous avez faites à Dieu, vous avez mérité l'enfer; êtes-vous fâché de les avoir commises? Jamais plus, etc. » La pénitence que le confesseur imposera ensuite à ces enfants doit être aussi légère qu'il sera possible, et il faut la leur faire faire au plus tôt, autrement ou ils l'oublient, ou ils ne la font pas. Il faut surtout leur inspirer la dévotion à la bienheureuse Marie, en les engageant à dire le rosaire avec trois *Ave Maria* le matin et le soir, et toujours avec cette prière : « Ma bonne mère, préservez-moi aujourd'hui et toujours du péché mortel. »

XL. Touchant l'état que doit choisir un jeune homme, le confesseur doit bien se garder d'agir de manière à déterminer sa volonté; au contraire, il doit seulement se régler sur les signes de sa vocation, afin de lui conseiller l'état auquel il peut juger prudemment que Dieu l'appelle. Quant à ceux qui veulent se faire religieux, le confesseur doit avoir soin avant tout de voir dans quel monastère le jeune homme veut entrer; parce que, si ce monastère était relâché, généralement parlant, il vaudrait beaucoup mieux qu'il restât dans le siècle; car en allant dans ce monastère, il ferait comme les autres, et laisserait de côté le peu de bien qu'il a d'abord fait, comme il est arrivé à plusieurs. Que le confesseur se fasse donc bien scrupule, surtout si c'est à l'instigation des parents qu'agit le jeune homme, de lui conseiller d'entrer dans une semblable communauté. Mais si le monastère observait bien sa règle, il peut bien approuver la vocation de son pénitent, en examinant toutefois si ce dernier n'a point pour cette vocation quelque empêchement de santé, de manque de talents, de pauvreté du côté de ses parents. Il doit surtout bien examiner si le but qu'il se propose est droit, comme, par exemple, de s'unir plus étroitement à Dieu, de se corriger des écarts de sa vie passée, et de fuir les dangers du siècle. Dans le cas où le but qu'il se propose serait mondain, comme, par exemple, de vivre plus agréablement, de se délivrer des embarras de sa mauvaise condition ou de se rendre à la volonté de ses parents qui l'importunent, alors le confesseur doit bien se gar-

der de l'approuver, parce que dans ce cas, cette vocation n'est point véritablement la sienne, et que sans vocation il aurait une fin bien déplorable. Mais si ses intentions étaient droites, le confesseur (non plus que les autres, comme l'enseigne saint Thomas) ne peut ni ne doit l'empêcher de suivre sa vocation. Il est vrai qu'il serait quelquefois prudent de lui faire différer l'exécution de son projet, afin de mieux éprouver s'il est bien arrêté, surtout si le confesseur savait que le jeune homme est inconstant, ou bien si sa résolution avait été prise en temps de mission ou d'exercice spirituel; puisqu'il arrive dans ces occasions que l'on prend telles résolutions que l'on oublie ensuite, lorsque la première ferveur est passée. En effet, si sa résolution venait à s'évanouir, il aurait bientôt dissipé, dans le découragement qui le prendrait à sa sortie du monastère, tout le peu de bien qu'il aurait pu faire auparavant.

XLI. Si par hasard un jeune homme voulait se faire prêtre séculier, que le confesseur soit très-difficile à le lui permettre sans avoir longuement éprouvé auparavant s'il est suffisamment instruit, ou au moins s'il a la capacité requise, et si ses intentions sont droites. En effet les prêtres séculiers ont les mêmes obligations et même de plus grandes encore que les religieux; et d'un autre côté cependant ils restent toujours exposés aux périls du siècle. C'est pourquoi, pour devenir bon prêtre en restant dans le siècle (ce qui est rare, pour ne pas dire très-rare), il faut qu'auparavant on ait mené une vie très-régulière, éloignée des jeux, de l'oisiveté, des mauvaises sociétés, et appliquée à l'oraison et à la fréquentation des sacrements, mais *quis est hic? et laudabimus eum;* sans quoi il tomberait dans un état presque certain de damnation, surtout s'il le faisait pour seconder les vues de ses parents, qui ont pour tout but de soutenir leur maison. Nous avons déjà fait observer, chap. VIII, n. 5, quel grave péché commettraient les parents qui forceraient leurs enfants à se faire prêtres ou religieux contre leur volonté.

XLII. Pour ce qui est des filles qui veulent consacrer leur

virginité à Jésus-Christ, le confesseur ne doit leur permettre de faire le vœu perpétuel de chasteté qu'après avoir vu qu'elles sont bien enracinées dans la vertu, dans la vie spirituelle et surtout dans l'oraison. Au commencement il peut leur permettre de le faire pour quelque temps, comme, par exemple, d'une solennité à une autre. Enfin, quant à ces jeunes gens qui veulent et qui doivent se marier (je dis, qui doivent, en parlant de ceux qui se livreraient à l'incontinence et qui ne voudraient pas se servir d'autres moyens opportuns pour changer de vie), nous disons que, de même que leurs parents pècheraient s'ils les empêchaient de se marier sans de justes motifs, de même encore ils pècheraient eux-mêmes (et par conséquent le confesseur devrait s'y opposer), s'ils voulaient faire un mariage qui déshonorât leur famille, ou si, supposé que le mariage ne fût point déshonorant, ils voulaient néanmoins le faire contre la volonté et au grand scandale de leurs parents, sans avoir aucune raison valable pour excuser une semblable conduite. Voyez ce que nous avons dit là-dessus, chap. XVIII, n. 16.

§ VI.

Comment doit se comporter le confesseur avec les personnes dévotes.

XLIII. Le confesseur, régulièrement parlant, doit engager les personnes dévotes qui fréquentent les sacrements à recevoir l'absolution au moins une fois par semaine. Lorsque ces personnes ne se confessent que de pures imperfections, dont on ne peut dire avec certitude que ce soient même des fautes vénielles, alors, dit Bonacina, on peut les en absoudre sous condition. Pour moi, je n'admettrais cela que rarement, et seulement dans les cas où elles ne pourraient assigner une matière certaine de leur vie passée sans se faire beaucoup de violence. Du reste, je dis que, lorsque le pénitent ne donne point une matière certaine, le confesseur n'est point tenu de la chercher soigneusement pour lui donner l'absolution; et que, dans le cas où il l'aurait cherchée avec soin et qu'il ne

l'aurait point trouvée, il n'est point obligé de lui donner l'absolution sous condition. C'est ce qui a lieu quand le pénitent se confesse d'imperfections dont on doute si ce sont des péchés véniels ; mais s'il confessait des péchés véniels certains, qui sont usuels, comme d'impatience, d'intempérance, de distraction pendant l'office, etc., il faut examiner, avant de l'absoudre, s'il a opposé de la résistance et s'il a triomphé de sa passion, parce qu'alors on peut juger que ses faiblesses sont plutôt l'effet de la fragilité humaine que du manque de contrition ou de propos. Dans le cas contraire où le pénitent ferait de fréquentes rechutes dans ces mêmes fautes, et sans opposer aucune résistance, alors il faut le traiter comme récidif, d'après ce que nous avons dit au n. 9.

XLIV Que le confesseur se garde bien d'empêcher ces personnes dévotes, surtout les femmes, de se confesser à d'autres prêtres ; au contraire, qu'il leur en exprime sa satisfaction. Et même quelquefois il doit leur enjoindre de le faire ; à moins qu'il ne s'agisse de certaines âmes timorées qui feraient craindre avec raison que le nouveau confesseur ne connaissant point l'état de leur conscience, ne les jetât dans le trouble et l'inquiétude. Le confesseur doit bien se garder de manifester à certaines âmes le désir qu'il a de les guider ; qu'il ne parle jamais en mal des autres confesseurs ; mais, au contraire, qu'il ait soin d'excuser les erreurs qu'ils pourraient avoir commises. Qu'il n'accepte point la direction d'une personne qui cherche à changer de directeur, à moins d'une cause urgente, comme le disent saint Philippe de Néri, saint François de Sales et saint Charles Borromée ; car il peut résulter de là des dissipations pour l'esprit, des troubles et souvent même du scandale. Il ne suffit pas pour changer son confesseur, que le pénitent éprouve certaines répugnances à son égard, ou qu'il n'ait plus de confiance dans ses paroles ; car souvent c'est une tentation du démon, comme le dit sainte Thérèse. C'est pourquoi saint François de Sales nous enseigne « qu'on ne doit point changer de confesseur sans de fortes raisons ; cependant (ajoute-t-il d'un autre côté), on ne doit

point rester invariable, lorsqu'il survient des raisons légitimes qui nous autorisent à changer. » Du reste, sainte Thérèse écrit que l'absence de sainteté dans le confesseur peut être un juste motif de changer : « Si le confesseur (dit cette sainte) a du penchant pour certaines vanités, on doit le quitter, parce qu'étant lui-même vain, il fera partager sa vanité à ses pénitents. » En outre, le défaut d'instruction peut être encore une cause valable pour changer ; néanmoins, pour cela, il faut que la présomption soit certaine. Dans un autre endroit, sainte Thérèse ajoute que, dans les doutes, le pénitent peut se permettre, et même qu'il lui est parfois avantageux de prendre conseil auprès de quelque autre savant directeur. En outre, que le confesseur ait bien soin d'éviter toute partialité ; car souvent l'on voit certains confesseurs choisir de préférence quelques âmes à qui il livre tout son zèle, tout son temps, tous ses soins. Il est vrai que certaines âmes ont plus besoin d'être assistées que d'autres ; mais il y a une grande différence entre les assister suivant leur besoin, et s'attacher à elles au détriment des autres ; c'est pourquoi il serait bon que le confesseur assignât à ces âmes, qui demandent plus de soins que les autres, des jours et des heures à part, afin que les autres pénitents n'en souffrissent point. Il doit bien faire attention à ne pas élever trop haut la voix en confessant ces personnes dévotes, quand même il ne parlerait pas de péchés, attendu que les autres peuvent s'effrayer de confesser leurs péchés, dans la crainte que le confesseur n'élève trop la voix. Il ne doit pas se montrer facile à permettre aux jeunes dévotes de se couper les cheveux et de prendre un habit religieux ; mais qu'auparavant il fasse longtemps l'épreuve de leur affermissement dans la vie spirituelle et dans la vertu. Hélas ! combien, par suite de cette facilité des confesseurs, n'en voit-on pas quitter plus tard l'habit religieux, et se marier au grand scandale du pays, et en donnant ainsi le mauvais exemple aux autres ! Qu'on se garde bien de permettre à ces jeunes personnes de prendre jamais des hommes pour maîtres de lecture et encore moins d'écriture.

Combien de pauvres filles, en apprenant ainsi à lire, ont perdu leur âme! En effet, si ce n'est point là une occasion prochaine de pécher, au moins c'en est une occasion très-dangereuse. Qu'elles se fassent plutôt instruire par quelques dames ou quelque jeune frère (en usant encore à cet égard d'une grande prudence); qu'autrement le confesseur leur refuse l'absolution, et de même à leurs mères qui le leur permettraient. Que le confesseur se garde bien aussi de laisser courir çà et là les jeunes filles, de leur permettre de visiter les églises, d'y rester plus longtemps qu'il ne faut, au grand mécontentement de leurs parents; mais qu'il ait bien soin de leur recommander de leur obéir, de les aider dans leurs travaux et dans tout ce qu'il y a de pénible dans la maison paternelle. Mais comment et avec quel soin le confesseur doit-il éviter toute familiarité avec ses pénitentes? c'est ce qu'on dira dans le dernier paragraphe.

§ VII.

Conduite du confesseur à l'égard des muets et des sourds.

XLV Lorsque le muet est sourd, comme il arrive d'ordinaire, le confesseur doit le conduire dans quelque lieu secret pour le confesser et pour tirer de lui quelques signes de ses péchés et de sa contrition, en se servant des moyens les plus propres pour cela. Mais avant tout, il doit s'informer auprès des personnes qui vivent avec lui, si elles ne lui connaissent point quelque vice, et de la manière dont il faut s'y prendre pour s'en faire entendre et pour l'entendre lui-même. Or, s'il parvient à obtenir quelque connaissance de ses péchés et qu'il lui voie quelque signe de repentir, le confesseur doit alors l'absoudre. Pour moi, je l'absoudrais toujours sous condition, à moins que je n'eusse quelque certitude morale de sa disposition.

XLVI. Dans le cas où le muet saurait écrire, alors, selon notre sentiment (voyez le chapitre XVI, n. 36), il est obligé de faire sa confession par écrit; car celui qui est obligé d'attein-

dre une fin, est tenu d'employer les moyens ordinaires pour y atteindre. Je dis *ordinaires*, parce que l'écriture cesserait d'être pour le muet un moyen ordinaire, s'il devait en résulter pour lui une grande peine de faire ainsi sa confession, et s'il avait à craindre qu'elle fût manifestée à d'autres. Pour ce qui est ensuite du cas où ce serait une femme que le confesseur aurait à confesser, et qu'il s'aperçût qu'elle est sourde, en voyant qu'elle ne répond point aux questions qu'il lui adresse, voyez ce que nous en avons dit, chap. XVI, n. 195.

§ VIII.

Conduite du confesseur envers les moribonds.

XLVII. En confessant les moribonds, le confesseur ne doit point exiger d'eux une exactitude parfaite touchant le nombre et les circonstances de leurs péchés, surtout s'il a déjà apporté le saint viatique et que le médecin presse de le lui administrer sans délai; car alors mieux vaut s'assurer de la bonté de ses dispositions que de l'intégrité de sa confession, en ayant soin toutefois de lui imposer l'obligation de faire une confession entière lorsqu'il sera guéri. Que la pénitence qu'il lui donnera, soit très-légère, qu'il lui recommande de ne la faire qu'à mesure qu'il reprendra des forces, ou bien qu'il se contente de lui demander de venir le voir lorsqu'il sera en parfaite santé. Quant aux blessés et aux femmes en couches, qui d'ordinaire ne peuvent se passer d'assistants, il suffit de les faire s'accuser en général de leurs péchés, et en particulier de quelques fautes légères, comme d'impatience ou de mensonge, en leur faisant promettre toutefois de se confesser entièrement lorsqu'ils seront rétablis. Que le confesseur n'oublie pas, lorsque le pénitent a quelque restitution à faire, et qu'il peut la faire alors, de lui imposer l'obligation de la faire sans délai; et il ne suffit point que le malade charge ses héritiers de ce soin. Que le confesseur lui refuse l'absolution s'il ne veut point acquiescer à ses demandes sur ce point.

XLVIII. Dans le cas où le confesseur verrait que le moribond

est en état de recevoir l'extrême-onction, et qu'il refuse de la recevoir, il doit alors lui représenter les grands effets de ce sacrement, c'est-à-dire qu'il donne à l'âme une force extraordinaire pour résister aux tentations de l'enfer dans le dernier combat, et qu'il efface les péchés véniels, et même mortels s'ils sont occultes; qu'entre autres, il rend encore la santé au corps lorsqu'elle est expédiente pour le salut de l'âme ; mais qu'il ne la rend point lorsque le malade est réduit à un tel état qu'il ne puisse plus être guéri que par l'effet d'un miracle; car le sacrement opère par des voies ordinaires, comme venant en aide aux causes naturelles. Si cependant le malade ne se rendait point à toutes ces représentations, il est très-probable qu'il pèche alors mortellement, au moins contre la charité qu'il se doit à lui-même, puisqu'il se prive d'un aussi puissant secours dans une si grande extrémité (voyez le chap. XVII, n. 12). Dans le cas ensuite où le malade éprouverait une grande peine en s'apercevant que dans la communion qu'il reçoit, c'est le saint-viatique qu'on lui donne, il est probable que le curé peut en ce cas lui donner la communion en omettant les paroles : *Accipe viaticum*, etc., et en les remplaçant par celles de la communion ordinaire, savoir : *Corpus Domini nostri Jesu-Christi custodiat*, etc.

§ IX.

Conduite du confesseur envers ceux qui sont condamnés à mort.

XLIX. C'est avec ces infortunés que le confesseur doit déployer toute sa charité et toute sa patience. Dans la première visite qu'il leur fait, qu'il commence à leur faire entendre que la mort qu'ils vont souffrir est une grâce de Dieu qui veut les sauver. Qu'il leur fasse observer que nous devons tous mourir, et, en peu de temps, passer à une éternité de bonheur avec les élus, ou à une éternité de tourments avec les réprouvés. Qu'ensuite il les exhorte à rendre grâce au Seigneur de ce qu'il les a attendus jusqu'à ce moment, et de ce qu'il ne les a point fait mourir lorsqu'ils étaient en état de péché.

Qu'enfin il les engage à se résigner à la mort qu'ils vont souffrir, en l'unissant à celle que Jésus-Christ a soufferte pour leur amour; qu'il les encourage en leur disant que s'ils se résignent à la mort, ils seront sauvés, et sauvés avec beaucoup de mérite, et qu'ainsi ils recevront dans le ciel une grande récompense. Après cela, il engagera le patient à se confesser et à avouer franchement tous ses péchés. Il lui demandera surtout s'il n'a point de haine contre quelqu'un, s'il ne conserve point sur lui-même quelque particule consacrée ou autres choses saintes, ou bien quelque écrit superstitieux, et s'il n'a point fait quelque pacte avec le démon, etc. Après l'avoir absous, il aura soin de le faire communier plusieurs fois, en lui disant souvent de se recommander à la Sainte Vierge, afin qu'elle l'aide à faire une bonne mort. En sortant avec la justice, il lui dira : « Allons, mon fils, marchez sur les traces de Jésus-Christ, qui a monté sur le Calvaire pour donner sa vie pour vous. » Arrivé au lieu du supplice, il le réconciliera de nouveau et l'absoudra en lui faisant gagner quelques indulgences; puis, il lui dira : « Courage, mon enfant, tenez-vous dans la grâce de Dieu ; déjà sont ouvertes pour vous les portes du paradis. C'est là que Jésus-Christ vous attend avec sa bienheureuse Mère; unissez donc votre mort à celle de Jésus-Christ, qui est mort au milieu des supplices et de l'ignominie pour l'amour de vous. Vous êtes bien tout entier à lui, n'est-ce pas? Dites-lui donc avec moi : Oui, Seigneur, je vous aime par-dessus toutes choses ; je veux mourir pour faire votre sainte volonté ; j'accepte la mort pour les péchés que j'ai commis. J'espère, ô mon Dieu, que vous m'avez pardonné ; oui; je me repens de nouveau des offenses que je vous ai faites ; je désire voler à vos pieds dans le paradis, afin de vous aimer durant toute l'éternité. » Quand on lui bandera les yeux et qu'il montera sur l'échelle, alors il lui dira : « Mon fils, invoquez la bienheureuse Marie pour qu'elle vous assiste. Acceptez la mort pour vos péchés, et offrez-la à Dieu avec la mort de Jésus-Christ. Jurez-lui de ne consentir à aucune tentation de l'esprit malin. » Lorsqu'il sera monté sur l'échelle, et au moment de

recevoir le coup de la justice : « Voilà, mon fils, que Jésus-Christ vous ouvre ses bras pour vous embrasser, dites-lui donc : Seigneur, je vous ai offensé ; je m'en repens ; je vous aime maintenant de tout mon cœur. Dieu de mon âme, vous m'appelez à vous ; me voici. Sainte Vierge, aidez-moi ; Jésus, mon Dieu, je vous donne mon cœur et mon âme. »

L. Si par hasard le condamné s'obstinait à ne pas vouloir se confesser, le confesseur chercherait premièrement à lui venir en aide par la prière, et le ferait recommander à Dieu par d'autres personnes, surtout par les communautés religieuses, afin qu'on dise en son honneur des messes, des litanies, etc.; 2° il représenterait au condamné que, soit qu'il se confesse, ou qu'il ne se confesse pas, la justice n'en aura pas moins son cours ; 3° il lui demanderait ensuite si son désespoir vient par hasard de ce qu'il a donné son âme au démon ; car alors il devra bien lui persuader que ce pacte est nul, puisque l'âme appartient à Dieu, et que du moment où il se repentira de sa mauvaise volonté, Dieu lui pardonnera tous ses péchés ; 4° il lui demanderait encore s'il garde de la haine contre quelqu'un, et si c'est là la cause de son obstination. En outre, le confesseur doit avoir soin, les premières fois, de ne pas trop l'importuner pour qu'il se confesse, parce qu'il ne ferait peut-être par là que l'endurcir davantage ; il vaut mieux lui parler de la miséricorde de Dieu, des joies du paradis, des peines de l'enfer, et de la mort à laquelle nous sommes tous sujets. Il lui racontera quelques exemples de pécheurs morts dans l'impénitence, ou de quelques condamnés morts en état de sainteté, comme l'exemple de celui qui mourut innocent et qui répondit à une personne qui lui demandait pourquoi il n'avait point fait tous ses efforts pour prouver son innocence : « A quoi bon? dit-il ; depuis plusieurs années je priais le Seigneur qu'il me fît la grâce de mourir dans l'ignominie, comme Jésus-Christ est mort lui-même pour moi ; voulez-vous, maintenant qu'il m'a exaucé, que je laisse échapper une si belle fortune? » C'est dans ces heureuses dispositions qu'il marcha à la mort. Après ces paroles, le confesseur le laissera réfléchir un instant ;

puis il reviendra à la charge, s'il n'est point encore changé, et lui dira : « Mon fils, la mort s'avance, que voulez-vous faire? Vous avez à choisir entre le paradis et l'enfer. Songez bien que si vous mourez dans l'obstination, vous vous en repentirez pendant toute une éternité, et il n'y aura plus de remède pour vous. » Le voyant toujours endurci, il fera dire en son honneur les litanies de la sainte Vierge par les personnes présentes; puis il se jettera à ses genoux, et le conjurera de ne point s'obstiner à se perdre. S'il ne gagne rien en lui parlant à lui-même, il devra pour lors parler au crucifix. Enfin, si le coupable est déjà arrivé au lieu du supplice, le confesseur priera le peuple de se mettre à genoux et de prier Dieu de vaincre son obstination. Il pourra encore s'aider de paroles terribles et capables de l'épouvanter, en lui disant, par exemple : « Va, maudit, à l'enfer éternel, puisque tu veux te damner; sache bien que ta plus grande peine au milieu des supplices sera de n'avoir point profité de ce temps précieux que Dieu t'accorde pour te convertir. » Mais aussitôt après il reprendra les paroles douces. Si par hasard, arrivé au haut de l'échelle, le condamné demande à se confesser, alors il devra prier les ministres de la justice de le laisser descendre; car ils sont obligés en ce cas de lui donner le temps de se confesser. Je parle ici pour celui qui ne serait point encore confessé, parce que, si le coupable s'était déjà confessé, le confesseur lui ferait faire un acte de contrition, en lui faisant dire qu'il se confesse de toutes ses péchés, et surtout de ceux qu'il lui a d'abord avoués; après quoi il lui donnerait l'absolution.

§ X.

Conduite du confesseur envers les possédés du démon.

LI. Il est certains possédés qui ressentent des accès de terreur, des afflictions corporelles, des violences, des douleurs. Or avec ceux-ci le remède est facile : on les exhortera d'abord à l'oraison, à la patience, et par-dessus tout à la résignation à

la volonté de Dieu. Que le confesseur se garde bien d'être incrédule, au point de penser que toutes ces invasions et toutes ces possessions de démons ne sont que des fantaisies ou des infirmités corporelles ; car l'on ne peut nier qu'il y ait de véritables possédés, même parmi les chrétiens, puisque Jésus-Christ a donné pour signe distinctif des vrais fidèles le pouvoir de chasser le démon en son nom : « Or voici, dit-il, quels sont les signes qui distingueront ceux qui croiront : ils chasseront les démons en mon nom [1] » En outre, l'Eglise a institué contre ces possessions un grand nombre d'exorcismes dont la pratique, selon le concile de Trente, sess. XXIII, ch. II, a toujours existé dans l'Eglise. Or, je le demande, s'il n'y avait point de possédés, ne serait-ce pas en vain qu'on aurait institué l'ordre de l'exorciste, par lequel, dans sa forme, on donne le pouvoir sur les énergumènes et les catéchumènes? Et cet ordre n'est-il pas un des sept qui ont toujours existé dans l'Eglise de Dieu, comme l'a déclaré le concile dans le chapitre que nous venons de citer? Du reste, il est prudent de se défier toujours de ces possessions, puisqu'on ne peut nier que la plupart ne soient ou des impostures ou des fantaisies, ou bien des maladies, surtout parmi les femmes.

LII. Qui tamen magis solent confessariorum mentem gravioribus difficultatibus implicare, sunt ii qui turpibus visionibus, motibus, ac etiam tactibus vexantur a dæmone, qui non solum fomitem sensualem excitat, sed aliquando etiam cum eis carnale commercium sub forma viri, aut mulieris, habet; quapropter *Succubus*, vel *Incubus* appellatur. Quidam hos dæmones incubos, vel succubos dari negarunt; sed communiter id affirmant auctores, ut Martinus Delrio *in opere Disquis. magic.*, P. Hieronym. Menghi, lib. I, c. XV, alius quidam doctus auctor (Ep. par. 2, lib. II, opusc. V, cap. XV, n. 5), et Sixtus Senensis, (lib. V *Bibl. Sacr.*, annot. 77), ex s. Cypr., s. Just., Tertull., etc. Et maxime hoc confirmat S. Aug., lib. XV, *de Civitate Dei*, cap. XXXIII, ubi scribit : « Apparuisse hominibus

1. Signa autem eos qui crediderint, hæc sequentur : in nomine meo dæmonia ejicient. (MARC., XVI, 17.)

angelos in talibus corporibus, ut non solum videri, verum etiam tangi possent, verissima scriptura testatur; et multos (quos vulgo *incubos* vocant) improbos sæpe extitisse mulieribus, et earum appetiisse, ac peregisse concubitum. Quosdam dæmones hanc assidue immunditiam, et tentare, et efficere, plures talesque viri asseverant, ut hoc negare imprudentia videatur. » Equidem possunt dæmones ad hunc improbum usum defunctorum corpora assumere, vel de novo sibi assumere ex aere et aliis elementis ad carnis similitudinem; ac palpabilium et calidorum corporum humanorum species effingere, et sic ea corpora ad coitum aptare. Imo tenet præfatus Delrio, citans D. Thomam, D. Bonav., Scotum, Abulens., aliosque plures, quod dæmon potest etiam verum semen afferre aliunde acceptum, naturalemque ejus emissionem imitari, et quod ex hujusmodi concubitu vera proles possit nasci, cum valeat dæmon semen illud accipere, puta a viro in somno pollutionem patiente, et prolificum calorem conservando, illico in matricem infundere; quo casu proles illa non erit quidem filia dæmonis, sed illius cujus est semen, ut ait D. Thomas apud citatum auctorem. An autem, inspectis legibus a divina providentia constitutis pro propagatione generis humani, hæc aliquando evenisse aut evenire posse credendum sit, sapientiorum judicio remittimus. Hic autem fit dubium, an possit dæmon, permittente Deo, absque hominis culpa, manus admovere ad se tactibus polluendum : affirmat pater Gravina dominicanus, et quidem probabiliter; si enim valet dæmon totum corpus alicujus movere, ut narratur de Simone Mago, ope dæmonis in aerem sublato, cur non poterit et manum? Præterea, si dæmon potest alicujus commovere linguam, ut invitus proferat obscœna verba, aut blasphemias contra Deum, quidni manus ut turpia perpetret? Idem sentit citatus quidam doctus auctor *l. c.*, ubi sic inquit : « Non semel compertum fuisse, quod dæmon aliquam partem in humano corpore cœperit quodammodo possidere, puta oculos, linguam, vel etiam verenda. Hinc fit linguam obscœnissima verba proferre, licet mens talia tunc non advertat. Hinc impetus et affectus quando-

que se turpiter denudandi proveniunt; hinc fœdiora, quæ conscribere pudet. »

LIII. Sed maxime prædicta confirmantur a S. Thoma [1], qui sic ait : « Respondeo, dicendum, quod diabolus propria virtute, nisi refrænetur a Deo, potest aliquem inducere ex necessitate ad faciendum aliquem actum, qui de suo genere peccatum est, non autem potest inducere necessitatem peccandi : quod patet ex hoc, quod homo motivo ad peccandum non resistit, nisi per rationem, cujus usum totaliter impedire potest, movendo imaginationem, et appetitum sensitivum, sicut in arreptitiis patet : sed tunc ratione sic illigata, quidquid homo agat, non imputatur ei ad peccatum. Sed si ratio non sit totaliter ligata, ex ea parte qua est libera potest resistere peccato, sicut supra dictum est ; unde manifestum est, quod diabolus nullo modo potest necessitatem inducere homini ad peccandum. » Juxta igitur S. Thomam bene potest dæmon (permittente Deo) omnem libertatem ad resistendum homini auferre, sicut aufert obsessis, eumque inducere ad faciendum aliquem actum de se peccaminosum, sine hominis peccato formali.

Huic opponi possunt duæ propositiones Michaelis Molinos proscriptæ ab Innocentio XI. Prima, quæ est n. 44, dicebat : « Job blasphemavit, et tamen non peccavit labiis suis, quia fuit ex dæmonis violentia. » Altera n. 49, quæ magis ad casum pertinet, dicebat : « Job ex violentia dæmonis se propriis manibus polluebat eodem tempore, quo mundas habebat ad Deum preces. » Sed primo respondetur, hasce propositiones esse patenter falsas; nam prima innititur textu illo : « Pereat dies in qua natus sum, et nox in qua dictum est : Conceptus est homo. » (*Job.* III, 3.) Hunc textum varie interpretes explicant. Estius commentat inquiens, quod Job optabat illic nunquam fieri mentionem de die suæ nativitatis propter suam infelicitatem : « Pereat dies, id est (verba Estii) sum infelicissimus ; itaque pereat dies, nec anniversaria recolatur. » Alii autem, cum Tirino, aiunt quod Job sine culpa

1. S. THOM., 1-2, q. 80, a. 3, in corp.

ærumnas maledicebat naturales, tanquam causas suorum cruciatuum. Quid igitur ad hæc pertinent blasphemia et violentia dæmonis? Cæteroquin bene potest dæmon, ut dicit auctor innominatus supra cit., card. Petrucius loco supra cit., linguam hominis movere ad turpia verba proferenda. Et P. Joannes Baptista Scaramelli, in vita ven. sororis Mariæ Crucifixæ Satellico refert, quod dæmones ad blasphemandum ipsam cogebant, sic scribens : « Quand le démon l'avait émue, il lui mouvait la langue avec rapidité et lui faisait prononcer des blasphèmes et des malédictions contre les choses les plus saintes, et se servait de ses mains pour lui faire jeter à terre des médailles et des livres sacrés. » Deinde refert verba ejusdem famulæ Dei, quæ pœnam suam enarrans sic scribebat : « Avec cette langue, consacrée le matin au contact de Jésus-Christ, je le maudissais... Ces malédictions variaient selon les solennités, etc. » Idem dicendum de altera propositione 49, Michaelis Molinos, nempe quod sit falsa, et insuper scandalosa, dum Job non loquitur de pollutione, sed tantum dicit : « Hæc passus sum absque iniquitate manus meæ, cum haberem mundas ad Deum preces. (*Job.* XVI, 18.) » Explicat Malvenna, quasi dicat : « Hæc venerunt mihi præter culpam meam. » Et Menochius : « Cum manus supplices ad Deum elevarem, quas neque rapina, neque alio scelere contaminaveram. » Repeto, quid ad hæc pertinent pollutio, et violentia dæmonis? En quam falsæ erant duæ propositiones relatæ.

Sed quoad propositiones istas responsio magis propria et convincens hæc eat : propositiones proscriptas nemo ignorat intelligendas esse juxta sensum auctoris, qui eas protulit. Quædam Quesnellii propositiones videntur primo intuitu æquæ et sanctæ, attamen juxta illius sensum sunt perversæ. Exempli gratia propositio 30. sic dicit : « Omnes quos Deus vult salvare per Christum, salvantur infallibiliter. » Hæc propositio in sensu recto et catholico tenetur ab omnibus, qui propugnant pro gratia efficaci ab intrinseco; sed damnata est in sensu Quesnellii, nempe quod Deus velit tantum salutem prædestinatorum. Et sic dicendum damnatas etiam esse proposi-

ones relatas 44 et 49 Michaelis Molinos. Hujus impii systema oc erat, quod cum persona libertatem suam Deo donavit, non ebet amplius resistere malis commotionibus, nec ullum exer- ere conatum ad actus malos impediendos, quoniam illi impu- ndi sunt, non jam propriæ voluntati, sed violentiæ dæmo- is, aut sensualis passionis. En propositio sua fundamentalis uæ est n. 17), sicut loquitur : « Tradito Deo libero arbitrio, t e idem relicta cura animæ nostræ, non est amplius habenda itio tentationum, nec eis alia resistentia fieri debet, nisi ne- ativa, nulla adhibita industria. Et si natura commovetur, portet sinere, ut commoveatur, quia est natura. » Adest alia a propositio (n. 47), quæ individualiter ad casum nostrum ertinet, et dicit : « Cum hujusmodi violentiæ occurrunt, si- ere oportet, ut Satanas operetur, nullam adhibendo indus- iam, nullumque conatum, etiam si sequantur pollutiones, etc. » otentur verba, « sinere oportet, nullum adhibendo cona- m, etc. » Sed quomodo potest esse sine culpa, omittere re- stentiam in hujusmodi commotionibus, et sinere ut dæmon peretur, etiamsi pollutiones sequantur? Nonne patenter hic pparet concursus propriæ voluntatis? Hoc quidem erat, quod ebat Molinos, et ita intelligendæ sunt omnes aliæ ipsius amnatæ propositiones.

Cæterum, cur permittente Deo non poterit dæmon cogere ominem sine ullo ipsius voluntatis assensu ad faciendum liquem actum malum ? « Nequimus autem nos, ait S. Augus- nus, per rationes philosophicas et humanum ratiocinium ire ad quid extendatur vel ne potentia naturalis angelo- m. » Quapropter in hac materia plus quam philosophicæ tiones movere nos debent ad judicandum auctoritates eologorum, qui juxta lumina ex sacris Scripturis accepta quentur. Habemus in Evangelio Matthæi, quod dæmon usum nguæ bene potest impedire : « Obtulerunt ei (sic ibi dici- r) hominem mutum dæmonium habentem, et ejecto dæ- one locutus est mutus. » (*Matth.* IX, 32 et 33.) Inquit Chry- ostomus apud Cornelium a Lapide : « Hinc videtur quod æmon fecerit eum mutum, impediendo usum linguæ. » Si-

cut igitur dæmon humanorum usum membrorum impedire potest, sic illa etiam commovere sine hominis voluntate. Item in eodem Matthæi Evangelio habetur, quod dæmon transtulit ipsum Christum super templi pinnaculum : « Tunc assumpsit eum diabolus in sanctam civitatem, et statuit eum super pinnaculum templi, et dixit ei : Si filius Dei es, mitte te deorsum. » (*Matth.* IV, 5 et 6). Si igitur potuit dæmon movere et transvehere totam ipsius Domini personam, tanto magis linguam aut manus alicujus movere poterit. Præterea habemus apud Danielem, quod Habacuc fuit ab angelo translatus in lacum leonum : « Et apprehendit eum angelus Domini in vertice ejus, et portavit eum capillo capitis sui, posuitque eum in Babylonem super locum in impetu spiritus sui. » (*Dan.* XIV, 35.) Animadvertantur verba, « in impetu spiritus sui, » quæ clare denotant naturalem angeli potentiam.

Hinc merito dicunt theologi, sat posse dæmonem sua naturali vi, Deo permittente, suo arbitrio membra hominis agitare. Præter S. Thomæ et S. Bonaventuræ auctoritates supra relatas, idem scribunt plures auctores nuperrimi. Id scribit cardinalis Gotti : « Diabolus quidem potest cogere ad actum, qui ex genere suo est peccatum, ut in energumenis, quos capit ad enuntianda verba blasphema, vel etiam ad alios actus ex objecto malos. Sed tunc, ratione ligata, id non imputatur homini ad peccatum, quia deest libertas arbitrii. « (*Theol. schol.* tom. II, tract. 4, *De vitiis*, qu. 6, § 2, n. 3). Idem scribit P Wigandt, tract. 4, eod. tit., ex. 2, n. 69, in fin. Idem scribit Calmet (auctor, quem omnes sciunt quam sit ponderatus in suis effatis) ; ipse in dissertatione, quam apponit in Evangelio Lucæ de energumenorum veritate, art. 2, p. mihi 387, postquam sedulo exposuit sententiam de prædicta potentia dæmonis, hanc sibi objicit oppositionem : « Si dæmon de se operaretur in homine, adessent in eodem corpore duo principia activa, nempe duo spiritus ; sed hoc repugnat, quia unus posset agere in contrarium ad id quod alter vult. » At Calmet sapienter respondet, quod cum Deus permittit dæmoni, ut operetur in humano corpore, tunc Satan eodem tempore

rout docet etiam S. Thomas) impedit et ligat in homine
ɜum rationis, ita ut eodem tempore, quo operatur dæmon,
ɪiritus hominis non operatur. Cæterum præfatus auctor mi-
.me dubitat, quin dæmon sine miraculo, sed tantum sua
ɪturali vi, cum Deus id permittit, ligare possit libertatem
ɔminis, eumque cogere contra ipsius voluntatem etiam ad
.asphemias proferendas. Idque potest intelligi de quocumque
io actu peccaminoso. Deinde Calmet ait, signum esse, ope-
ɪm esse dæmonis : « Cum homo (sunt sua verba) alio veluti
ɔiritu animatur, angitur invitus, plura admittit ab insita sibi
ɪdole longe aliena, sed ita admittit, ut singularia omnia vi-
ɜantur, et violenta. »

Un auteur moderne, le P Scaramelli, a écrit la même
ɪose dans son *Direct. mysti.*, tract. 5, chap. xi, n. 124, en
|outant : « Cela peut bien arriver sans péché formel de la
art de la personne, si le démon, pendant qu'il agit exté-
eurement, l'empêche intérieurement de se servir de
ɪ raison et lui ôte toute liberté de résister (selon le senti-
ɪent de saint Thomas), en excitant avec tant de violence
ɔn appétit sensitif, et en lui troublant l'esprit avec tant de
ɔrce, qu'elle ne conserve plus aucune étincelle de raison.
'est pour cela que le confesseur doit bien demander au pé-
itent si, dans les choses qu'il souffre, il ne remarque point la
ɪalice du péché, et s'il n'a point quelque sentiment qui le
étourne de cette action. Or, s'il répond que dans ce moment
ɔn esprit est tellement troublé qu'il ne connaît plus rien et
u'il ne sent aucun remords, le confesseur peut le regarder
ɔmme non coupable ; mais il n'en serait pas de même, si dans
ɜs moments il conservait encore quelque étincelle de raison,
t qu'il ne perdît point entièrement la raison, si bien qu'il pût
ésister. » En outre, le même auteur avertit les confesseurs
'avoir soin que ceux qui sont sujets à ces vexations se con-
ɜssent de pareils actes ; car il est difficile qu'ils ne se rendent
coupables au moins de péchés véniels, soit parce qu'il
'y a pas en eux inadvertance absolue, soit parce qu'ils n'op-
osent pas toute la résistance dont ils sont capables.

LIV Si par hasard il se présente au confessionnal quelque possédé qui éprouve cette espèce de tentation (appelée esprit de fornication, dont l'Eglise nous fait prier le Seigneur de nous délivrer), le confesseur doit être très-attentif à prémunir le pénitent contre de si terribles attaques, puisque, ajoute l'auteur cité n. 7 et 9, ces personnes courent de grands dangers, si elles ne font usage de remèdes très-forts et même extraordinaires, s'il le faut; puisque, ayant besoin pour résister d'un puissant secours de la part de Dieu, et de grands efforts de leur côté, difficilement elles sortiraient victorieuses de ces combats, si elles ne pratiquaient constamment une grande mortification, et ne recouraient surtout à de ferventes prières en se recommandant à Dieu mille et mille fois, au pied du crucifix et des images de Marie, pleurant, gémissant, implorant la miséricorde du Seigneur. Autrement, continue le même auteur, si l'âme se refroidissait, si elle cessait de se mortifier et de prier, bientôt elle courrait grand risque de tomber dans quelque secrète complaisance de quelques jouissances honteuses, au moins indirectes. Ainsi donc, pour en venir aux remèdes, si le confesseur peut juger qu'il n'y a absolument aucune faute de la part du pénitent, il l'exhortera en premier lieu à se fortifier par la prière, et à invoquer souvent les saints noms de Jésus et de Marie. En outre, il l'engagera à fuir autant qu'il est possible tous les plaisirs sensibles, à fréquenter la communion, à protester souvent qu'il ne veut consentir à aucune suggestion du démon, ou à aucune des jouissances qu'il lui fait éprouver, de faire souvent usage du signe de la croix (qu'il doit avoir soin de porter toujours sur lui-même) et de l'eau bénite, et d'en arroser son lit et sa chambre ; enfin d'avoir toujours sur lui quelque relique de saints, et l'Evangile de saint Jean ; de s'aider encore de l'exorcisme privé, en faisant lui-même le signe de la croix, et en disant : « Infâme démon, je te commande, au nom de Jésus-Christ, de te retirer de moi, et de ne plus me tourmenter. » De plus, il l'exhortera à s'humilier souvent et à faire des actes d'humilité ; car souvent le Seigneur permet que nous

soyons affligés de ces tentations, afin de guérir nos âmes de quelque orgueil secret.

LV Mais ce qu'il y a de plus difficile, c'est de guérir ceux qui consentent à de semblables actes, ou bien qui les recherchent eux-mêmes. Or, ceux-ci rarement se convertissent de cœur, puisque d'un côté le démon a acquis un certain empire sur leur volonté, et que de l'autre ils sont eux-mêmes trop faibles pour résister. Ils auraient besoin pour cela d'une grâce extraordinaire ; mais difficilement Dieu l'accorde à de tels coupables. Toutefois, lorsqu'il se présente quelqu'un de ces malheureux, le confesseur ne doit point perdre tout espoir. D'abord, il doit user envers le pénitent d'une grande charité, et l'encourager en lui disant que là où il n'y a point de volonté, il n'y a point de péché ; qu'ainsi toutes les fois qu'il oppose la résistance de sa volonté, il ne pèche point en cela. Avant tout, le confesseur doit faire contre le démon l'exorcisme au moins privé, qui est certainement permis, en ces termes : « Ego, ut minister Dei, præcipio tibi, aut vobis, spiritus immundi, ut recedatis ab hac creatura Dei. » Ensuite il demandera au pénitent si quelquefois il n'a pas invoqué son ennemi et fait quelque pacte avec lui ; et s'il n'a pas quelquefois renoncé à la foi, ou fait quelque acte contre cette vertu. Il lui demandera encore sous quelle forme le démon lui apparaît ; si c'est sous la forme d'un homme, d'une femme ou d'un animal, etc. ; car, alors, outre le péché contre la chasteté et contre la religion, il y a encore le péché de fornication ou de sodomie, de bestialité ou d'inceste, d'adultère ou de sacrilége affectif. En outre, il lui demandera dans quel lieu ce commerce a eu lieu. Il lui représentera ensuite toute l'énormité de son péché, et il fera tout son possible pour l'engager à se convertir véritablement et à faire une confession entière de tous ses péchés ; car il arrive souvent à ces personnes de cacher quelques-uns de leurs péchés. Enfin, il lui recommandera les mêmes remèdes que nous avons mentionnés plus haut, c'est-à-dire de recourir souvent à Dieu et à la Sainte Vierge ; de faire usage de l'eau bénite et du signe de

la croix, de porter toujours sur lui quelque relique et l'évangile de saint Jean; de s'aider même de l'exorcisme privé, ainsi que nous l'avons déjà dit. Cela fait, il différera de lui donner l'absolution ; mais il aura soin de l'engager à revenir souvent, afin de voir comment il résiste aux assauts que lui livre le démon, comment il fait usage des remèdes qu'il lui a assignés; et ce ne sera qu'après une longue épreuve qu'il pourra l'absoudre, parce que de semblables conversions sont rarement véritables, et que plus rarement encore elles sont persévérantes.

§ XI.

Conduite que le confesseur doit tenir envers les femmes.

LVI. Le confesseur doit user de beaucoup de précaution en entendant la confession des femmes. Nous observerons en premier lieu ce qui a été dit dans le décret de la Sacrée Congrégation des évêques, le 21 janvier 1620, savoir, que les confesseurs ne doivent point entendre sans nécessité les confessions des femmes après le crépuscule du soir ni avant l'aurore [1] Parlant ensuite de la prudence que doit avoir le confesseur, nous disons que dans le confessionnal il doit être régulièrement avec les jeunes femmes plutôt sévère que prévenant; qu'il ne doit jamais permettre qu'elles viennent lui parler auparavant, et encore moins qu'elles lui baisent la main. Quand elles se confessent, il ne doit jamais faire voir qu'il les connaît, puisque quelques-unes de ces personnes qui veulent passer pour dévotes ne s'accuseraient point entièrement de leurs péchés, si elles venaient à s'apercevoir que le confesseur les connaît. Il n'est point prudent de regarder les pénitentes et de les accompagner des yeux quand elles quittent le confessionnal. Ensuite, étant hors du confessionnal, le confesseur ne doit point s'arrêter avec elles à parler dans l'église; mais il doit éviter toute familiarité, se garder bien de recevoir d'elles des présents, et surtout d'aller dans leur

1. Confessarii sine necessitate audire non debent mulierum confessiones post crepusculum vespertinum et ante auroram.

maison, à moins qu'il n'y soit obligé à l'occasion de quelque grave maladie, et alors il devra user de beaucoup de précaution en les confessant, laisser la porte ouverte, se maintenir à la vue des gens du dehors et avoir soin de tourner la tête d'un autre côté, surtout si ce sont des personnes spirituelles avec lesquelles le péril des liaisons est encore plus à craindre. Le P Sertorius Caputo disait à ce sujet que le démon, pour attacher l'une à l'autre les personnes spirituelles, se servait d'abord du prétexte de la vertu, afin que la liaison une fois formée dans leur cœur se change ensuite en passion sous le masque de la vertu. C'est aussi ce qui a fait dire à saint Augustin : « Le langage à tenir avec les femmes de ce caractère doit être bref et rigide ; et si elles sont plus saintes que les autres, ce n'est pas une raison pour user de moins de précaution à leur égard ; car, plus vous les supposerez saintes, plus elles auront pour vous d'appas [1] » Et après lui, saint Thomas s'est de même exprimé : « Bien que les affections charnelles soient périlleuses pour tout le monde, elles le sont cependant plus particulièrement, quand on converse avec une personne qui paraît adonnée à la spiritualité : car, bien que le principe en paraisse pur, la fréquente répétition des pourparlers en fait un danger domestique ; et plus une semblable familiarité augmente, plus le premier motif qu'on a prétexté pour se la permettre s'affaiblit, et plus aussi la pureté s'altère [2] » Puis, le saint docteur ajoute que ces personnes ne s'aperçoivent pas de cela tout de suite, parce que le démon ne lance point d'abord ouvertement contre elles ses traits envenimés, mais seulement ceux dont les blessures ne sont point mortelles, et qui ne font qu'accroître la passion. Cependant, ces

1. Sermo brevis et rigidus cum his mulieribus habendus est ; nec tamen quia sanctiores sunt, ideo minus cavendæ ; quo enim sanctiores fuerint, eo magis alliciunt. S. AUGUSTIN., in ps. L.

2. Licet carnalis affectio sit omnibus periculosa, ipsis tamen magis perniciosa, quando conversantur cum persona, quæ spiritualis videtur ; nam quamvis principium videatur purum, tamen frequens familiaritas domesticum est periculum ; quæ quidem familiaritas, quando plus crescit, infirmatur principale motivum, et puritas maculatur. S. THOM., opusc. 64, tit. *De peric. famil.*, etc.

personnes ne tardent pas à faire voir qu'elles ne vivent plus ensemble comme des anges, ainsi qu'elles faisaient au commencement, mais bien comme de faibles créatures revêtues de chair; car elles se cherchent mutuellement des yeux, s'enflamment par de tendres paroles qui semblent encore partir de leur première dévotion; ensuite elles désirent la présence l'un de l'autre; puis enfin elles donnent sujet de tirer cette conclusion : « Voilà comment une dévotion toute spirituelle se convertit en affection charnelle [1] » Et en effet, combien de prêtres qui étaient d'abord de dignes ministres de Jésus-Christ, et qui ensuite, par ces liaisons qui n'avaient rien de dangereux en premier lieu, ont fini par perdre l'esprit de Dieu!

LVII. En second lieu, le confesseur ne doit point tellement s'adonner à confesser les femmes, qu'il refuse de confesser les hommes, lorsque ceux-ci se présentent. Quelle douleur de voir tant de confesseurs passer toute la matinée à entendre des béates, des dévotes, et si ensuite il se présente de pauvres gens, des femmes mariées chargées d'occupations pénibles, les renvoient en leur disant : Je suis occupé, allez à d'autres! Or, qu'arrive-t-il? ces individus ne trouvant personne qui les confesse, passent les mois et les années sans sacrements et sans Dieu. Certes, ce n'est point là confesser pour Dieu, mais bien pour son propre plaisir; c'est pourquoi je ne sais quel mérite peuvent prétendre acquérir ces confesseurs qui s'acquittent ainsi de leur ministère. Je ne dis pas, comme font quelques-uns, que c'est un temps perdu de conduire les âmes à la perfection; je dis au contraire que c'est une œuvre très-agréable au Seigneur. Mais les bons confesseurs, qui confessent seulement pour Dieu (comme faisaient un saint Philippe de Néri, un saint François de Sales, un saint Pierre d'Alcantara), lorsqu'il se présente quelque âme bien malade, la préfèrent aux âmes dévotes; car, pour ces dernières, on trouve bien ensuite le temps de les entendre et de les diriger, quand on veut.

1. Sicque spiritualis devotio convertitur in carnalem.

PRATIQUE

DU CONFESSEUR

PRATIQUE DU CONFESSEUR

POUR SERVIR DE COMPLÉMENT A L'INSTRUCTION DES CONFESSEURS

PAR LE MÊME AUTEUR

I. Les bons confesseurs qui se vouent au salut des pécheurs seront magnifiquement récompensés, et leur salut sera assuré. « Celui, dit l'apôtre saint Jacques, qui aura converti un pécheur en le retirant de son égarement, sauvera sa propre âme de la mort, et couvrira la multitude de ses péchés [1] » Mais l'Eglise est désolée de voir un si grand nombre de ses enfants qui se perdent par la faute des mauvais confesseurs; car c'est principalement de la bonne ou mauvaise conduite de ceux-ci que dépend le salut ou la ruine du peuple. « Qu'on nous donne de bons confesseurs, a dit saint Pie V, et la chrétienté tout entière sera pleinement réformée [2] » Il est certain que si l'on trouvait dans tous les confesseurs la science et la bonté de vie nécessaires pour un ministère si sublime, le monde ne serait pas aussi embourbé dans le péché, et l'enfer n'engloutirait pas un si grand nombre d'âmes. Et par bonté de vie, je n'entends pas ici la simple bonté de vie habituelle, c'est-à-dire le simple état de grâce, mais une bonté de vie positive, telle qu'elle convient à un ministre de la pénitence, auquel il faut, comme à une nourrice, une double quantité d'aliments, tant pour se soutenir lui-même que pour nourrir ses enfants spirituels. D'autant plus que le confesseur doit diriger la conscience d'autrui sans commettre d'erreur, soit

1. Qui converti fecerit peccatorem ab errore viæ suæ, salvabit animam ejus (c'est-à-dire *suam*, celle de celui qui opère la conversion, comme dit le texte grec) a morte, et operiet multitudinem peccatorum. (*Jac.*, v, 20.)

2. Dentur idonei confessarii, ecce omnium christianorum plena reformatio.

par trop de condescendance, soit par trop de sévérité. Il doit toucher toutés ces plaies sans se salir, avoir des rapports intimes avec les femmes et les jeunes gens, en écoutant la confession de leurs chutes les plus honteuses, sans se laisser ébranler lui-même. Il doit user de fermeté avec les personnes de haut rang, sans se laisser vaincre par le respect humain. En deux mots, il doit être plein de charité, de douceur et de prudence : or, pour remplir toutes ces conditions, il faut une bonté de vie plus qu'ordinaire qui ne peut être acquise que par des hommes qui pratiquent l'oraison et la méditation de tous les jours ; autrement on n'aura pas les lumières et les grâces nécessaires pour bien s'acquitter d'un tel emploi, emploi redoutable (comme on dit ordinairement) pour les anges eux-mêmes. Mais venons à la pratique de la manière dont il faut entendre les confessions, qui est la seule chose dont je veux m'occuper ici. J'aurai à rappeler un grand nombre d'enseignements relatifs au même sujet; mais pour ne pas répéter ce que j'ai établi dans l'ouvrage précédent, je me bornerai à indiquer les passages auxquels le lecteur pourra avoir recours pour trouver de plus amples explications et les noms des docteurs dont l'autorité confirme ces doctrines.

CHAPITRE PREMIER.

DES OFFICES DU CONFESSEUR.

II. Les offices que doit remplir un bon confesseur sont au nombre de quatre, à savoir, de père, de médecin, de docteur et de juge. Ce chapitre traitera de chacun de ces offices dans quatre paragraphes particuliers.

§ I.

Sur l'office de père.

III. Pour remplir le rôle d'un bon père, le confesseur doit être plein de charité, et le premier usage qu'il doit faire de cette charité consiste à accueillir avec une égale bienveillance

tous les pénitents, n'importe qu'ils soient pauvres, sans instruction et couverts de péchés. Quelques-uns ne confessent que les âmes dévotes, ou seulement les personnes de considération, parce qu'ils n'osent pas les congédier; et si ensuite il leur arrive quelque pauvre pécheur, ils l'écoutent de mauvaise grâce, et finissent par le renvoyer avec des injures. Et de là il résulte que ce malheureux qui n'est venu qu'avec une grande répugnance et en faisant effort sur lui-même, se voyant si mal accueilli et renvoyé, conçoit de l'aversion pour le sacrement, prend la résolution de ne plus se confesser, et désespérant ainsi de trouver les secours et l'absolution dont il a besoin, se livre tout entier à ses mauvaises habitudes et s'abandonne au désespoir. Ce n'est pas ainsi qu'agissent les bons confesseurs : lorsqu'il vient à eux un pécheur de ce genre, ils l'embrassent au fond de leur cœur, et se réjouissent *quasi victor capta præda*, en voyant qu'il leur est donné d'arracher une âme des griffes du démon. Ils savent que ce sacrement n'est pes précisément institué pour les dévots, mais plutôt pour les pécheurs, puisque les fautes légères peuvent être effacées sans qu'il soit besoin de l'absolution sacramentelle, et qu'il y a plusieurs autres manières d'en obtenir le pardon. Ils savent que Jésus-Christ a fait la déclaration suivante : « Je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs [1] » C'est pourquoi les confesseurs doivent, suivant l'avis de l'Apôtre, se revêtir d'entrailles de miséricorde, en usant de plus de charité avec les âmes qui sont le plus embourbées dans le péché, afin de les attirer à Dieu, en leur disant, par exemple : « Allons, courage, faites une excellente confession; déclarez tout sans crainte, ne rougissez de rien. Peu importe que vous n'ayez pas fait un bon examen de conscience, il suffit que vous répondiez à mes questions; rendez grâce à Dieu qui vous a attendu jusqu'à ce moment; songez qu'il vous faut changer de vie. Ayez bon courage, et soyez certain que Dieu vous pardonnera, si vous venez à lui avec de bonnes intentions; s'il

1. Non veni vocare justos, sed peccatores. (MARC., II, 17.)

vous a attendu jusqu'à présent, c'est afin de pouvoir vous pardonner. Allons, parlez sans crainte. »

IV Le confesseur doit se montrer encore plus charitable en écoutant la confession. Il doit surtout se garder de témoigner de l'impatience, du dégoût ou de l'étonnement pour les péchés qu'en lui raconte, à moins qu'il n'ait affaire à un pécheur si endurci et si éhonté, qu'il vienne lui déclarer un grand nombre de péchés très-graves, sans témoigner qu'il en ait horreur ou repentir; car alors le confesseur ferait bien de lui en faire comprendre la difformité et la multitude, et de lui infliger quelque correction pour le réveiller de sa léthargie mortelle. Il est vrai, comme le disent les docteurs, que le confesseur ne doit pas faire la correction pendant la confession même, de peur que le pénitent ne se laisse intimider, et qu'il n'ose plus déclarer les péchés qu'il lui reste à dire. Mais cela doit s'entendre régulièrement parlant; car du reste il convient quelquefois de faire la réprimande sur-le-champ, avant de passer outre, précisément lorsque le pénitent se confesse de quelques péchés très-graves ou d'un péché habituel, afin de lui faire sentir la gravité d'un tel vice, mais sans l'aigrir ni l'épouvanter; par conséquent, après lui avoir adressé la remontrance nécessaire, le confesseur doit lui faire reprendre courage pour déclarer ses autres péchés, en lui disant, par exemple : « Eh bien, voulez-vous vous défaire de ce vice si abominable? oui? allons, prenez courage; dites-moi tout, et n'omettez aucun de vos péchés. Voudriez-vous commettre un sacrilége? ce serait un péché plus grand que tous ceux que vous pouvez avoir faits. Dites-moi tout sans crainte, faites une bonne confession, et Dieu vous pardonnera. »

V A la fin de la confession, le confesseur doit remontrer au pénitent avec plus de vivacité la grièveté et la multitude de ses péchés, et l'état affreux de damnation dans lequel il se trouve; mais toujours avec charité. Sans doute, il peut alors employer des paroles plus graves pour faire rentrer le pénitent en lui-même; mais il doit s'appliquer à le convaincre que tout ce qu'il lui dit n'est pas l'effet de l'indignation, mais de la cha-

rité et de la compassion; par exemple, il peut s'exprimer en ces termes : « Voyez, mon fils, ce que c'est que cette vie de damné! voyez, quel mal vous a fait Jésus-Christ pour que vous le traitiez ainsi? S'il avait été votre plus cruel ennemi, auriez-vous pu le traiter plus mal que vous ne l'avez fait? Un Dieu qui est mort pour vous! Oh! si vous étiez mort en ce moment, cette nuit même, où seriez-vous allé? où seriez vous maintenant? vous seriez damné pour toujours, que vous en semble? Pourrez-vous vous sauver, si vous continuez à vivre ainsi? ne voyez-vous pas que vous serez damné? Quel profit avez-vous retiré d'un si grand nombre de péchés que vous avez commis? Ne voyez-vous pas que vous avez un enfer ici, et un autre là-bas? Allons, mon fils, quittez maintenant cette vie de péché; donnez-vous à Dieu, vous l'avez suffisamment offensé. Je veux vous aider dans votre conversion autant que je le pourrai : venez me trouver toutes les fois que cela vous fera plaisir. Travaillez dès maintenant à vous sanctifier; ayez bon courage. Oh! qu'il est beau d'être en grâce avec Dieu! » Saint François de Sales, pour convertir les pécheurs à Dieu, était dans l'usage de leur montrer le bonheur et la paix dont jouissent ceux qui vivent dans la grâce de Dieu, et la vie malheureuse que traînent ceux qui s'éloignent de lui. Ensuite, le confesseur aidera son pénitent à faire l'acte de contrition, et s'il le trouve bien disposé, il l'absoudra en lui appliquant les remèdes qui peuvent le corriger, et dont nous parlerons dans le paragraphe suivant. S'il ne peut pas lui donner l'absolution, ou qu'il juge convenable de la différer, il doit lui assigner l'époque à laquelle il pourra revenir, en lui disant : « Eh bien, je vous attends à tel jour; ne manquez pas de venir. Fortifiez votre âme, comme je vous l'ai dit : recommandez-vous à la bonne Vierge, et venez me trouver. Si je suis dans le confessionnal, approchez-vous, afin que je vous fasse passer tout de suite, ou bien, faites-moi appeler, et je quitterai tout pour venir vous entendre. » C'est ainsi qu'il doit le renvoyer avec des paroles de douceur; et le moyen de sauver les pécheurs, c'est de les traiter avec toute la charité possible;

car, autrement, lorsqu'ils trouvent un confesseur qui les traite avec dureté et qui ne les encourage pas, ils prennent la confession en horreur, ils n'y reviennent plus et se perdent.

§ II.

Sur l'office de médecin.

VI. Afin de bien guérir son pénitent, le confesseur doit s'informer d'abord de la cause et de l'occasion de toutes ses faiblesses spirituelles. Quelques-uns se bornent à demander l'espèce et le nombre des péchés, et rien de plus. S'ils voient le pénitent bien disposé, ils lui donnent l'absolution ; sinon ils le renvoient en lui disant seulement : « Allez, je ne peux pas vous absoudre. » Ce n'est pas là ce que font les bons confesseurs : ils commencent par rechercher la source et la gravité du mal, et demandent compte au pénitent de ses habitudes vicieuses, des occasions qui l'ont fait tomber dans le péché et de l'époque où il y est tombé ; quelles sont les personnes, quelles sont les circonstances qui y ont donné lieu : car c'est de cette manière qu'ils peuvent appliquer avec plus de discernement la correction, disposer le pénitent à recevoir l'absolution, et lui fournir les remèdes dont il a besoin.

VII. Après toutes ces questions, et une fois qu'il connaît bien la source et la gravité du mal, le confesseur commence à faire la correction ; car, quoiqu'il doive en qualité de père écouter les pénitents avec charité, néanmoins il doit, en qualité de médecin, leur appliquer les avertissements et la correction dont leur état a besoin, surtout à l'égard de ceux qui se confessent rarement et qui sont coupables d'un grand nombre de péchés mortels. Il doit s'acquitter de ce devoir même l'égard des personnes d'un rang supérieur, soit magistrats, princes, prêtres, curés ou prélats, lorsqu'ils se confessent de quelque faute grave dont ils se montrent peu repentants. Le pape Benoît XIV [1] dit que les avertissements du confesseur sont plus efficaces que les sermons qui se débitent

1. *Bulla apostolica*, § 12.

en chaire, et il a raison; car le prédicateur ne connaît pas, comme le confesseur, les circonstances particulières qui ont accompagné les péchés sur lesquels il parle, et par conséquent le confesseur est plus à même d'en faire la correction et d'y appliquer les remèdes. Le confesseur ne doit pas faire attention s'il y a d'autres pénitents qui attendent; car, comme le disait saint François Xavier [1], il vaut mieux faire un petit nombre de confessions bonnes, que d'en faire un grand nombre qui soient mal faites. Il faut aussi noter ici combien les confesseurs ont tort lorsque, trouvant un pénitent qui n'est pas bien disposé, ils le renvoient sur-le-champ, pour s'épargner la peine qu'il leur donnerait. Les docteurs pensent avec beaucoup de raison [2] que, lors même qu'un pénitent se présente à la confession mal disposé, le confesseur doit faire tous ses efforts pour le disposer à recevoir l'absolution, en lui mettant devant les yeux, par exemple, l'injure qu'il a faite à Dieu, le danger où il est de se damner, etc. Et il ne doit pas s'inquiéter de ce que les autres pénitents attendent ou se retirent; car c'est de celui qu'il tient présentement à ses pieds qu'il devra rendre compte à Dieu, dans le cas où il viendrait à se perdre, et non pas des autres.

VIII. Le confesseur doit également avertir celui qui se trouve dans une ignorance coupable, des devoirs qui lui sont imposés, soit qu'ils appartiennent à la loi naturelle, soit à la loi positive. Lorsque cette ignorance n'est pas le résultat de la faute du pénitent, le confesseur doit la faire cesser également, si elle porte sur des choses nécessaires au salut; mais si elle porte sur toute autre matière, lors même que ce serait sur les préceptes divins, et que le confesseur ait quelque raison de penser que ses avertissements seraient nuisibles au pénitent, alors il doit le laisser dans sa bonne foi; c'est sur quoi sont d'accord tous les auteurs, même les plus rigides. La raison en est que l'on doit éviter le péché formel avec plus de soin que le péché matériel; car ce n'est que le péché formel

1. Turselli, *in Vita*, l. VI, c. 17.
2. Cf. lib. VI, n. 608, à ces mots : *Hic adverte*.

que Dieu punit, et c'est le seul qui soit considéré comme une offense. C'est ce que nous avons pleinement prouvé dans notre ouvrage, en faisant valoir le sentiment commun des docteurs, à la réserve d'un petit nombre [1]; et par suite on décide aussi, suivant l'opinion commune [2], que dans le cas où la nullité d'un mariage célébré résulterait d'un empêchement occulte, si d'ailleurs le contractant était de bonne foi, et que la découverte de la nullité dût l'exposer à l'infamie, au scandale ou à l'incontinence, le confesseur devrait le laisser dans sa bonne foi, et tâcher d'obtenir pour lui une dispense (à moins que la dispense ne puisse être obtenue facilement et sans aucun retard). Dans un tel cas, c'est-à-dire lorsque l'époux est de bonne foi, s'il vient se confesser d'avoir refusé à son conjoint l'accomplissement du devoir conjugal, le confesseur doit, suivant l'opinion des docteurs [3], l'obliger à le faire. Quant à la conduite que doit tenir le confesseur à l'égard des futurs époux qui se présentent à lui pour contracter un mariage auquel il y a un empêchement dirimant, et lorsque la révélation de cet empêchement doit les exposer à un péché formel ou à un scandale, on doit observer les principes qui ont été établis dans notre ouvrage [4] De même aussi, suivant l'opinion commune, le confesseur doit s'abtenir d'ordonner la restitution à un pénitent qui est dans une entière bonne foi, lorsqu'il prévoit que ce pénitent n'obéira pas à ses avertissements [5]

IX. On doit cependant admettre une exception : 1° lorsqu'une telle ignorance doit être préjudiciable au bien public [6]; car alors, le confesseur ayant été constitué dans son ministère dans l'intérêt de la communauté, doit préférer le bien général au bien particulier du pénitent, lors même qu'il prévoit que ses avertissements ne lui seront pas utiles, comme, par exemple, lorsqu'il s'agit d'avertir les princes, les gouverneurs, les confesseurs et les prélats, qu'ils manquent à leurs devoirs, parce que leur ignorance à cet égard, quand même elle serait invincible, serait toujours préjudiciable à la com-

1. Cf. lib. VI, n. 610. — 2. N. 611. — 3. *Ibid.* — 4. N. 612. — 5. *Ibid.*, à ces mots : *Inf.* 2. — 6. Cf. lib. VI, n. 615.

munauté, au moins à cause du scandale qui en résulte, parce qu'alors les autres pourraient croire facilement qu'il leur est permis de faire ce qu'ils voient faire à leurs supérieurs. On doit tenir la même conduite, comme l'enseigne N. S. P Benoît XIV [1], à l'égard de ceux qui fréquentent les sacrements, pour qu'ils ne donnent pas de mauvais exemples aux autres. Il faut faire exception 2° lorsque le confesseur est interrogé à ce sujet par le pénitent; car dans ce cas il doit lui découvrir la vérité [2], parce que l'ignorance où il le laisserait ne serait plus entièrement exempte de fautes, ce qui est nécessaire pour qu'on puisse être dispensé de donner l'avertissement. Il faut faire exception 3° lorsque l'avertissement doit dans peu de temps porter ses fruits à l'égard du pénitent, quoiqu'il ne lui profite pas dès le principe [3] Quant à ce que doit faire le confesseur, lorsqu'il ne sait si l'avertissement sera profitable ou nuisible, on doit observer ce qui est dit à ce sujet dans notre ouvrage [4].

X. Après avoir fait les remontrances ou les avertissements nécessaires, le confesseur doit s'appliquer à disposer le pénitent pour qu'il puisse recevoir l'absolution, en lui faisant faire un acte sincère de repentir et de bonne résolution; sur quoi il faut remarquer qu'il y a bien peu de pénitents, surtout parmi les personnes dépourvues d'instruction, qui fassent l'acte de contrition avant la confession. Quelques confesseurs se contentent de demander à ces pénitents : Eh bien, demandez-vous pardon à Dieu de tous ces péchés-là? (ce qui, du reste, n'est pas un véritable acte de contrition). Vous en repentez-vous de tout votre cœur? Et sans leur dire autre chose, ils leur donnent l'absolution. Les bons confesseurs en agissent autrement; ils s'attachent surtout à exciter dans le cœur de leurs pénitents (c'est-à-dire de ceux qui sont coupables de péchés mortels) un véritable repentir et le dégoût de leurs mauvaises actions; ils s'appliquent à leur faire faire d'abord un acte d'attrition, en leur disant, par exemple : « Ah! mon fils, où seriez-

1. Cs. *Bulla apostolica*, § 50. — 2. Cf. lib. VI, n. 616. — 3. *Ibid.*, à ces mots : *Excipiendum* 3. — 4. *Ibid.*, à ces mots : *Utrum autem*.

vous maintenant? dans l'enfer, hélas! au milieu des flammes, livré au désespoir, abandonné de tout le monde, de Dieu même, et pour toujours! Vous vous repentez donc d'avoir offensé Dieu, parce que vous avez mérité l'enfer? » Remarquez ici que l'on ne fait pas un bon acte d'attrition lorsqu'on se repent d'avoir commis un péché, parce qu'on a mérité l'enfer, mais qu'il est nécessaire de se repentir d'avoir offensé Dieu, parce qu'on a mérité l'enfer. Ensuite il faut faire faire au pénitent un acte de contrition : « Mon fils, qu'avez-vous fait? vous avez offensé un Dieu infiniment bon; vous avez manqué de respect envers lui; vous lui avez tourné le dos; vous avez méprisé sa grâce ; eh bien, puisque vous avez offensé un Dieu d'une bonté infinie, vous en repentez-vous maintenant de tout votre cœur? Détestez-vous par-dessus toutes choses les injures dont vous vous êtes rendu coupable envers lui? etc. » Remarquez premièrement que, lorsque le pénitent déclare quelque nouveau péché après avoir reçu l'absolution, lors même qu'il le ferait immédiatement après, il faut, pour qu'il soit absous de ce péché, qu'il fasse un nouvel acte de contrition[1] Remarquez secondement que beaucoup de docteurs [2] admettent comme une opinion probable que le repentir est nécessaire pour que la confession soit sacramentelle ; par conséquent, lorsqu'un pénitent se confesse sans avoir fait auparavant l'acte de contrition, il ne suffit pas (en ce qui concerne la validité du sacrement) de le lui faire faire après la confession, mais il est nécessaire de lui faire faire l'acte de contrition et de lui faire répéter ensuite la confession de tous ses péchés, ou de lui dire au moins : « Eh bien, accusez-vous maintenant de nouveau de tous les péchés que vous m'avez déclarés. »

XI. Enfin, le confesseur doit tâcher d'appliquer les remèdes les plus convenables au salut du pénitent, en lui infligeant la pénitence qui peut guérir son mal, et que d'un autre côté il doit vraisemblablement accomplir. Remarquez bien cela; car, quoique la pénitence doive être proportionnée à la grièveté des péchés, et que le saint concile de Trente déclare com

1. Cf. lib. VI, n. 448. — 2. *Ibid.*, n. 445. —

plices des fautes de leurs pénitents les confesseurs qui imposent des pénitences très-légères pour des péchés fort graves [1], néanmoins le confesseur peut, pour de justes motifs, diminuer la pénitence, comme par exemple, si le pécheur témoignait une grande componction, ou bien si l'on était dans un temps de jubilé ou d'indulgence plénière, et spécialement si le pénitent était faible de corps ou d'esprit, et que cela dùt faire craindre qu'il ne pût accomplir une pénitence proportionnée à ses fautes ; c'est ainsi que l'enseignent la plupart des docteurs avec saint Thomas [2] A la vérité, il est dit dans le concile de Trente [3], que la pénitence doit être proportionnée à la grièveté des fautes ; mais on ajoute en même temps que les pénitences doivent être selon les forces des pénitents, salutaires et convènables [4] : salutaires, c'est-à-dire utiles au salut du pénitent; et convenables, c'est-à-dire proportionnées non-seulement aux péchés, mais encore aux forces du pénitent. D'où il suit que l'on ne peut pas regarder comme salutaires et convenables des pénitences que les pécheurs ne peuvent pas accomplir à cause de la faiblesse de leur esprit; car ces pénitences seraient plutôt pour eux une occasion de se perdre, et ce sacrementest institué encore plus pour que le pécheur se corrige que pour qu'il donne satisfaction; c'est pourquoi le Rituel romain [5] dit qu'en donnant la pénitence, le confesseur doit tenir compte des dispositions de ses pénitents. Saint Thomas a dit de son côté : « De même qu'un médecin s'abstient de donner une médecine trop forte, de crainte que, vu la faiblesse du malade, il n'en résulte un plus grand péril pour sa vie, ainsi le confesseur, conduit par l'esprit de Dieu, n'impose pas toujours toute la peine qu'un péché mérite, de crainte que son malade spirituel ne se désespère, et n'abandonne tout à fait la pénitence [6] »

1. Levissima quædam opera pro gravissimis delictis injungunt. Sessio XIV, c. VIII. — 2. Cf. lib. VI, n. 509. — 3. Sessio XIV, c. VIII. — 4. Pro pœnitentium facultate, salutares et convenientes. — 5. *De sacram.*, *pœnit.*

6. Sicut medicus non dat medicinam ita efficacem, ne, propter debilitatem naturæ, majus periculum oriatur; ita sacerdos, divino instinctu motus, non semper totam pœnam quæ uni peccato debetur injungit, ne infirmus desperet, et a pœnitentia totaliter recedat. (*Suppl.*, q. 28, a. 4.)

Et il dit dans un autre endroit [1], que de même qu'un petit feu s'étend lorsqu'on jette dessus une grande quantité de bois, de même aussi il peut arriver que le faible penchant qu'a le pénitent à la contrition s'éteigne entièrement sous le poids d'une trop forte pénitence; et il ajoute : « Il vaut mieux que le prêtre se contente d'indiquer au pénitent la pénitence qui devrait à la rigueur lui être imposée, et qu'il ne lui impose néanmoins que celle qu'il pourra se soumettre à accomplir [2]. » Et dans un autre passage, il ajoute : « On agit plus sûrement en imposant une pénitence moindre, que si l'on en imposait une autre plus forte, parce que nous serons mieux excusés devant Dieu pour un excès de miséricorde que pour un excès de sévérité, le premier de ces défauts n'ayant besoin pour être expié que des peines du purgatoire [3] » C'est ce que disent également Gerson, Cajetan, et particulièrement S. Antonin, qui enseigne que l'on doit donner une pénitence telle que le pécheur l'accepte de bon cœur, et qu'il puisse l'accomplir ensuite avec exactitude. Mais lorsque le pénitent proteste qu'il n'aura pas la force d'accomplir la pénitence qu'on veut lui imposer, saint Antonin conclut en définitive : « Alors, quels que soient les péchés dont il s'est rendu coupable, on ne doit pas le congédier sans l'absolution, de peur qu'il ne tombe dans le désespoir [4]. » Et il suffit alors, dit ce saint, de lui imposer pour pénitence en général tout ce qu'il fera de bien, avec les paroles mêmes du Rituel [5]; lesquelles œuvres, jointes dans l'intention au sacrement, comme l'enseigne saint Thomas, auront, en vertu de ce sacrement, une plus grande valeur pour satisfaire aux péchés commis. De plus, un grand

1. Cf. *Quodlib.* III, art. 28.

2. Melius est quod sacerdos pœnitenti indicet quanta pœnitentia esset sibi injungenda, et injungat nihilominus quod pœnitens tolerabiliter ferat. *Opusc.* 65, § 4.

3. Tutius est imponere minorem debito quam majorem, quia melius excusamur apud Deum propter multam misericordiam quam per nimiam severitatem, quia talis defectus in purgatorio supplebitur.—Vide in libro, l.VI, n, 509 et 510.

4. Tunc quantumcumque deliquerit, non debet dimitti sine absolutione, ne desperet. *Quodlib.* III, a. 28.

5. Quidquid boni egeris, etc.

nombre de docteurs [1] ajoutent avec probabilité que le confesseur peut très-bien diminuer la pénitence, lorsqu'il juge que c'est un moyen d'inspirer aux pénitents plus de goût pour le sacrement. Quel admirable conseil enfin donne S. Thomas de Villeneuve, lorsqu'il dit : « Tout en lui imposant une pénitence facile à accomplir, vous ferez bien de lui en conseiller une autre plus forte [2] » Il est bon de faire entrevoir au pénitent quelle est la pénitence que mériteraient ses fautes, et il peut être utile aussi de lui expliquer les anciennes pénitences imposées par les canons pénitentiaux. (Vous les trouverez indiqués dans notre ouvrage [3]). Il sera utile aussi, comme le dit saint Thomas de Villeneuve, de conseiller au pénitent l'usage d'une pénitence plus grave ; mais il ne faut jamais lui imposer que celle que l'on peut raisonnablement prévoir qu'il accomplira. Saint François de Sales [4] donne à entendre, et cela est exprimé aussi dans le Rituel parisien [5], qu'il est utile de demander au pénitent s'il croit pouvoir s'acquitter de la pénitence qu'on lui impose, ou bien s'il faut la lui changer. Il est quelquefois utile aussi d'imposer une pénitence grave, mais non sous peine de faute grave [6], ou bien d'imposer l'obligation de quelque action que l'on doit faire en vertu d'un autre devoir [7]

XII. On voit d'après tout cela combien est grande l'imprudence des confesseurs qui imposent aux pécheurs des pénitences qui ne sont pas proportionnées à leur force. Combien n'y en a t-il pas parmi eux qui se montrent beaucoup trop faciles à absoudre les pécheurs récidifs, quelque mal disposés qu'ils soient, et même ceux qui se trouvent dans l'occasion prochaine de pécher, en se persuadant mal à propos qu'ils les guériront au moyen de pénitences très-graves qu'ils leur imposent, lors même qu'ils voient que ces gens-là ne les accompliront certainement pas ! Ils imposent, par exemple, l'obli-

1. Cf. lib. VI, n. 510, à ce mot : *Idem.* — 2. Facilem unam injunxeris, acriorem consulueris. *Serm. Fer. VI, post.domin. Lætare.* — 3. Cf. lib. VI, n. 530. — 4. *Instruction pour les confess.*, c. 8. — 5. Cf. lib. VI, n. 509, circa fin. — 6. *Ibid.*, n. 508, dub. 3. — 7 Cf. lib. VI, n. 513, dub. 1.

gation de se confesser tous les huit jours pendant un an, à des gens qui se confessent à peine une fois l'année ; l'obligation de dire quinze dizaines de rosaire à ceux qui n'en disent jamais une seule ; des jeûnes, des disciplines, des oraisons mentales à ceux qui connaissent à peine de nom toutes ces choses. Et qu'arrive-t-il de tout cela ? Il en arrive que ces pécheurs, après avoir accepté forcément une telle pénitence pour obtenir l'absolution, se dispensent ensuite de l'accomplir, et croyant que cette négligence est un nouveau péché, ou même qu'elle rend nulle la confession qu'ils ont faite (comme le croient pour la plupart les personnes peu instruites), ils se laissent aller de nouveau à une vie déréglée, et épouvantés par le poids de la pénitence qui leur a été imposée, ils prennent la confession en horreur et continuent à marcher dans les voies du péché. Voilà quel est pour un grand nombre de malheureux pécheurs le fruit de ces pénitences qu'on appelle proportionnées, et qu'on devrait bien plutôt appeler très-disproportionnées.

XIII. Du reste, hors le cas d'une faiblesse très-grave ou d'une componction extraordinaire, le confesseur aurait tort de n'imposer pour des fautes graves qu'une pénitence légère et entraînant des obligations légères. Car, quoique l'on puisse, lorsque cela est convenable, imposer une pénitence qui, en comparaison de la grièveté des péchés, est légère, néanmoins on doit toujours faire en sorte que la pénitence produise des obligations graves. Il est bon de remarquer ici plusieurs choses relatives à la pénitence, en ce qui concerne la pratique. Il faut remarquer 1° que lorsque le pénitent a oublié la pénitence, il n'est plus obligé d'en faire aucune, suivant l'opinion commune [1], à moins qu'il ne lui soit facile de s'en informer de nouveau auprès du confesseur qui la lui a donnée. 2° Que l'on ne peut pas imposer des pénitences publiques pour des péchés secrets, mais seulement pour des péchés publics ; et même il y a obligation d'imposer de telles pénitences, lorsqu'il n'y a pas d'autre moyen de réparer le scandale

1. Cf. lib. VI, n. 520.

commis en public, ou l'honneur publiquement enlevé à une personne ; mais on ne doit pas contraindre le pécheur à faire une pénitence publique, lorsqu'il témoigne trop de répugnance à la faire et que le scandale peut être réparé d'une autre manière, comme, par exemple, en fréquentant les sacrements, en visitant les églises ou en entrant dans une congrégation religieuse [1] 3° Que l'on peut quelquefois imposer une pénitence sous condition, pour les cas de rechutes [2] ; mais il faut remarquer que ces sortes de pénitences sont la plupart du temps très-peu profitables, et particulièrement lorsqu'elles sont imposées pour un long espace de temps, parce que, dans les rechutes, on les oublie facilement, et que cela ne fait que multiplier les péchés. 4° Si le pénitent demande qu'on lui change la pénitence qui lui a été imposée par un autre confesseur, il doit, d'après l'opinion de la plupart des docteurs, répéter au nouveau confesseur sa première confession, au moins confusément, afin de lui faire connaître l'état de sa conscience ; mais un grand nombre d'autres docteurs pensent au contraire et avec probabilité [3], que cela n'est pas nécessaire, et qu'il suffit que le nouveau confesseur puisse juger que le pénitent ne peut pas l'accomplir, et que d'un autre côté il puisse, d'après les qualités de la pénitence, apprécier la gravité des péchés, et voir, au moyen de cette appréciation, s'il doit la changer ou la diminuer. Il est probable [4] que le confesseur a le droit de faire cela, lorsqu'il prévoit que le pénitent continuera vraisemblablement d'omettre la pénitence, comme il l'a fait auparavant. Mais il n'est pas permis à un confesseur inférieur de changer la pénitence qui a été imposée par un confesseur supérieur pour des cas réservés, excepté lorsqu'il est très-difficile au pénitent de recourir au confesseur supérieur, et que d'un autre côté il y a des motifs graves pour changer la pénitence ; parce qu'alors on peut raisonnablement présumer le consentement du supérieur [5] 5° Que la pénitence ne peut être changée en dehors de la con-

1. *Ibid.*, n. 512. — 2. Cf. lib. VI, n. 524. — 3. *Ibid.*, n. 529, dub. 1. — 4. *Ibid.*, in fin. — 5. Cf. lib. VI, n. 229, dub. 5.

fession, pas même par le confesseur qui l'a imposée. Il a seulement la faculté de le faire immédiatement après l'absolution, avant que le pénitent se soit retiré du confessionnal [1]

XIV Quant aux pénitences particulières que le confesseur doit imposer, il faut remarquer que la pénitence doit non-seulement être un remède, mais encore une satisfaction pour les péchés passés. La règle veut que l'on impose des œuvres de mortification pour les péchés sensuels, des aumônes pour ceux d'avarice, des prières pour les blasphèmes, etc. ; mais il faut toujours rechercher ce qui doit être plus convenable et plus utile pour l'état du pénitent. Quoique les pénitences les plus utiles en elles-mêmes soient la fréquentation des sacrements, l'oraison mentale et l'aumône, néanmoins elles peuvent dans la pratique être nuisibles pour ceux qui n'en ont pas fait un usage habituel. Les pénitences qui sont généralement utiles pour tout le monde, c'est, par exemple, d'entrer dans une congrégation religieuse, de faire tous les soirs, au moins pendant quelque temps, un acte de contrition, et de renouveler tous les matins la résolution de ne pas offenser Dieu, en disant avec saint Philippe de Néri : « Seigneur, que vos mains restent suspendues sur ma tête en ce jour tout entier, afin que je ne vous trahisse pas ; » la visite journalière du Saint Sacrement et de l'image de la sainte Vierge, en demandant à Jésus et à Marie la grâce de la persévérance ; de dire le rosaire et trois *Ave Maria* le matin et le soir en l'honneur de la Vierge, en disant : « Ma chère mère, aidez-moi aujourd'hui, afin que je puisse éviter d'offenser Dieu » (c'est cette petite pénitence de trois *Ave Maria* avec la prière cidessus rapportée, que j'ai imposée le plus souvent à ceux qui ne la pratiquaient pas) ; de dire en se mettant au lit : « Maintenant je devrais être dans les flammes de l'enfer, » ou bien : « C'est sur ce lit que je dois mourir un jour. » Les personnes qui savent lire, et particulièrement les ecclésiastiques, doivent tous les jours faire une lecture dans quelque petit

1. *Ibid.*, n. 529, dub. 3.

livre de spiritualité. Saint François de Sales [1] fait remarquer néanmoins qu'on ne doit pas charger le pénitent de trop de choses, de peur qu'il n'en résulte pour lui de la confusion et de l'épouvante.

XV. En ce qui concerne les remèdes que l'on doit appliquer aux pénitents, les uns sont généraux, et les autres sont particuliers pour tel ou tel vice. I. Les remèdes généraux applicables à tous les pénitents sont : 1° l'amour de Dieu, puisque c'est à cette seule fin que Dieu nous a créés ; et l'on doit en même temps leur faire comprendre la paix dont jouissent ceux qui sont en état de grâce avec Dieu, ainsi que les peines qu'éprouvent d'avance sur la terre ceux qui vivent éloignés de lui, et la ruine même temporelle que le péché entraîne avec soi ; 2° de se recommander souvent à Dieu et à la Vierge en récitant le rosaire tous les soirs, ainsi qu'à l'ange gardien et à quelques saints patrons particuliers ; 3° de fréquenter les sacrements, et de se confesser aussitôt que l'on a commis une faute grave ; 4° de méditer les maximes éternelles, et particulièrement le sujet de la mort ; lorsqu'on est père de famille, de faire tous les jours en commun l'oraison mentale avec toute la maison, ou au moins de dire le rosaire avec tous ses enfants ; 5° de se rappeler la présence de Dieu lorsqu'on éprouve des tentations, en disant : Dieu me voit ; 6° de faire tous les soirs l'examen de conscience accompagné de repentir et de la résolution de ne plus pécher ; 7° pour les hommes du monde, d'entrer dans une congrégation religieuse, et pour les prêtres de pratiquer l'oraison mentale, et de rendre grâce à Dieu après la messe, ou au moins de faire

1. *Advertiss. aux confess.*, c. 8, art. 2. Voici les propres paroles du saint évêque de Genève : « Les penitences ne doivent point estre embrouillées et meslangées de diverses sortes de prières et oraysons..., ny ne doivent point estre données en varieté d'actions... car il arrive deux inconvéniens de cet amas d'actions ou oraysons : l'un que le pénitent s'en oublie, et puis demeure en scrupule ; l'autre, c'est qu'il pense plus à ce qu'il a à dire ou à faire, que non pas à ce qu'il dit ou fait. (*Œuvres de S. Franç. de Sales*, tom. VI, p. 143, édit. Vivès.)

(*L'éditeur*.)

lecture dans quelque livre de spiritualité avant et après la célébration.

XVI. Quant aux remèdes particuliers, ils doivent être appropriés à la diversité des vices qu'ils sont destinés à guérir ; par exemple, à ceux qui ont gardé en eux des sentiments de haine, on doit leur enjoindre de recommander tous les jours à Dieu la personne qui en est l'objet, en disant pour elle un *Pater* et un *Ave;* et lorsque le pénitent conserve quelque ressentiment d'un affront qu'il a reçu, on doit lui recommander de se rappeler les offenses qu'il a commises lui-même envers Dieu; à ceux qui ont commis un péché d'impureté, d'éviter l'oisiveté, les mauvaises compagnies et les occasions dangereuses, et à ceux qui ont contracté une longue habitude de ce vice d'éviter non-seulement les occasions prochaines, mais encore certaines occasions éloignées, qui seraient pour eux des occasions prochaines à cause de la faiblesse qu'ils ont contractée par suite d'une telle habitude. On recommandera particulièrement à ces personnes de dire matin et soir trois *Ave Maria* à l'honneur de la pureté de la sainte Vierge, en renouvelant tous les jours devant son image la résolution de ne plus pécher, et la prière pour obtenir la persévérance; on leur fera fréquenter aussi la communion, qui est appelée le vin qui fait germer les vierges, *vinum germinans virgines.* A ceux qui ont contracté l'habitude de blasphémer, on recommandera de faire neuf ou cinq croix sur la terre avec leur langue, et d'adresser tous les jours un *Pater* et un *Ave* aux saints qu'ils ont blasphémés, et de renouveler tous les matins en se levant la résolution d'être plus patients dans la colère, et de dire trois fois dans la matinée : « Ma bonne Vierge, accordez-moi la patience. » Cela leur servira non-seulement à obtenir l'assistance de la sainte Vierge, mais encore à trouver dans les occasions dangereuses la facilité de prononcer ces paroles, par suite de l'habitude qu'ils en auront contractée. Ou bien encore ils pourront dire : « Maudit péché, maudit démon. » Le confesseur pourra ensuite leur assigner d'autres remèdes, selon que sa prudence pourra lui en suggérer, vu les

circonstances déterminées par les occasions, par la qualité des personnes et par leurs emplois.

§ III.

De l'office de docteur.

XVII. « Les lèvres du prêtre, disait le prophète Malachie, seront dépositaires de la science, et c'est à sa parole qu'on demandera l'interprétation de la loi [1] » Pour remplir le devoir de docteur, le confesseur doit bien connaître la loi; celui qui ne la connaît pas, ne peut pas l'enseigner aux autres. Mais il faut remarquer ici ce que dit saint Grégoire, savoir : que l'art de guider les âmes dans la voie du salut éternel est l'art des arts [2]. Saint François de Sales disait que le rôle du confesseur est le plus important de tous, et le plus difficile à remplir, et cela est très-vrai : il est le plus important, car il a pour objet le but de toutes les sciences, c'est-à-dire le salut éternel; il est le plus difficile, car premièrement le confesseur doit connaître toutes les sciences, tous les arts et toutes les professions; secondement, la science de la morale embrasse une infinité de connaissances diverses; troisièmement, elle consiste dans un grand nombre de textes de lois positives, dont on doit entendre chacune suivant sa véritable interprétation; en outre, toutes ces lois renferment un grand nombre de difficultés à cause de la variété des cas dont les diverses circonstances motivent des décisions différentes. Quelques-uns, qui se vantent d'être versés dans les lettres et la théologie, et qui croient occuper un rang distingué parmi les théologiens, dédaignent de lire les ouvrages des moralistes, que par manière de mépris, ils appellent du nom de *casuistes*; ils disent que, pour confesser, il suffit de connaître les principes généraux de la morale, parce que ces principes suffisent pour décider tous les cas particuliers. Qui leur conteste que tous les cas doivent être décidés

1. Labia sacerdotis custodient scientiam, et legem requirent ex ore ejus. (*Malach.*, II, 7.) — 2. Ars artium regimen animarum.

par le moyen de ces principes? Mais la difficulté consiste à appliquer à chaque cas particulier les principes qui lui conviennent. C'est ce que l'on ne peut faire sans avoir discuté très-attentivement les raisons pour et contre : c'est précisément là ce que font les moralistes. En effet, ils se sont attachés à distinguer quels étaient les principes par lesquels on doit décider une foule de cas particuliers. En outre, il y a aujourd'hui, comme nous l'avons dit, une foule de lois positives, bulles et décrets, que l'on ne peut pas connaître, si l'on ne prend pas la peine de lire les *casuistes* qui les rapportent, et, sous ce point de vue, les ouvrages modernes sont certainement plus utiles que les anciens. Le savant auteur de l'*Instruction pour les nouveaux confesseurs* dit avec raison [1] que beaucoup de grands théologiens, quoique très-profonds dans les sciences spéculatives, se trouvent cependant fort embarrassés dans les questions de morale; car, comme le dit Gerson [2], c'est la plus difficile de toutes les sciences, et il n'y a pas de savant, quelque versé qu'il soit dans cette étude, qui n'y trouve toujours des difficultés nouvelles ; d'où il suit qu'un confesseur ne doit jamais négliger l'étude de la morale. Le savant Sperelli dit pareillement [3] que c'est une grave erreur que celle des confesseurs qui s'adonnent exclusivement à l'étude de la scolastique, regardant comme un temps perdu celui qu'ils emploieraient à étudier la morale, et qui ne savent pas ensuite distinguer entre lèpre et lèpre [4] erreur, ajoute-t-il, qui entraînera dans l'enfer confesseurs et pénitents à la fois [5],

XVIII. On ne conteste pas ensuite qu'il suffise pour conduire des personnes simples et ignorantes, d'une science moindre que celle qu'il faut pour conduire des seigneurs, des capitalistes, des ecclésiastiques et autres personnes de semblables conditions, et qu'il en faille moins pour être confesseur dans un hameau que pour l'être dans une ville, et surtout s'il arrivait que dans un endroit la rareté des confesseurs fût telle que

1. Part. I, n. 18. — 2. *Tract. de orat.* — 3. *De Episc.*, p. 3, c. 4. — 4. Lepram a lepra.

5. Qui error confessarios simul et pœnitentes in æternum interitum trahet.

les pénitents dussent rester très-longtemps sans confession [1]; mais ce ne sont pas là des raisons suffisantes pour excuser la témérité des prêtres qui osent s'installer au confessionnal, après avoir lu superficiellement quelques petits traités de morale. Le confesseur doit au moins savoir, 1° jusqu'où s'étend sa juridiction, en remarquant surtout que les prêtres séculiers ne peuvent pas donner l'absolution à des religieux sans la permission de leurs prélats, excepté lorsque ces religieux se trouvent en voyage ou qu'ils sont éloignés du lieu de la résidence du prélat, et qu'ils n'ont pas de compagnons ou d'autres prêtres approuvés de la même congrégation; car, dans ce cas, les religieux peuvent être absous par un simple prêtre quel qu'il soit, attendu qu'en accordant la permission à leurs subordonnés de se répandre dans le monde, les supérieurs sont censés leur permettre, selon l'usage, de se confesser à tout confesseur capable, quel qu'il soit [2] Il doit de plus être instruit dans la connaissance des cas et des censures dont l'absolution est réservée, au moins de celles qui se rencontrent le plus fréquemment, telles que l'excommunication papale prononcée contre ceux qui se rendent coupables d'hérésie, ou qui lisent, gardent et vendent des livres hérétiques traitant de la religion *ex professo*, ou contenant une hérésie formelle. Il doit connaître les cinq cas réservés par Clément VIII, c'est-à-dire la percussion grave ou légère d'un clerc ou d'un moine, la simonie réelle ou confidentielle, la violation de la clôture avec mauvaise intention, la violation de l'immunité et le duel, l'excommunication fulminée par le pape régnant contre les confesseurs qui absolvent celui qui s'est rendu complice d'un crime contre les mœurs [3] et contre ceux qui enseignent que le confesseur peut demander au pénitent le nom de son complice, et lui refuser l'absolution s'il ne le déclare pas [4], et les autres excommunications dont on trouve l'exposé dans le traité *Des censures*. Il doit savoir 2° distinguer les péchés véniels des péchés mortels, au moins de ceux qui le sont de leur nature et qui se rencontrent fréquemment; et quant aux autres, il doit savoir

1. Cf. lib. VI, n. 628. — 2. Cf. lib. VI, n. 575. — 3. N. 553. — 4. N. 491.

au moins en douter. 3° Les questions qu'il doit faire, les circonstances des péchés, au moins celles qui en changent l'espèce, quand il y a occasion prochaine, qu'est-ce qui peut faire naître l'obligation de restituer, les qualités que doivent avoir la contrition et le bon propos, et enfin les remèdes à employer pour l'amendement du pénitent. En un mot, il est certain que le confesseur qui se hasarde à exercer ce ministère sans avoir les connaissances nécessaires,est en état de damnation. Dieu lui-même le réprouve, comme il est dit dans Osée : « Puisque vous avez rejeté la science, je vous rejetterai à mon tour des fonctions du sacerdoce [1] » Il ne peut pas être excusé par l'approbation qu'il a reçue de l'évêque, lorsqu'il a lui-même une connaissance parfaite de son inaptitude, car l'approbation suppose les connaissances nécessaires, mais elle ne les donne pas. Je dis *parfaite connaissance*, car s'il n'avait à cet égard que de simples doutes, il pourrait s'en reposer sur le jugement de son supérieur, en cherchant toutefois à se rendre plus apte par quelque étude plus approfondie. Mais aucun confesseur ne doit jamais abandonner l'étude de la morale, parce que parmi tant de choses si diverses qu'embrasse cette science, il y en a beaucoup qui, quoiqu'on les ait lues une fois, s'effacent de la mémoire, si l'application ne s'en présente que rarement, et par conséquent il est nécessaire de s'en rappeler les notions comme à nouveau.

§ IV

De l'office de juge.

XIX. La qualité de juge, dont le confesseur est revêtu, l'oblige, de même que le juge est obligé d'écouter d'abord les raisons des deux parties, d'examiner ensuite le mérite des unes et des autres, et enfin de rendre une sentence, à s'informer premièrement de l'état dans lequel se trouve la conscience du pénitent; ensuite à sonder ses dispositions, et enfin

1. Quoniam tu scientiam repulisti, repellam te ne sacerdotio fungaris mihi (*Ose.*, IV, 6.)

à donner ou à refuser l'absolution. En ce qui concerne la première obligation, celle de s'informer des péchés commis par le pénitent, quoique ce soit principalement au pénitent à faire l'examen de sa conscience, il est certain néanmoins (quoi qu'en aient dit [1] quelques docteurs) que le confesseur, lorsqu'il voit que son pénitent ne s'est pas suffisamment examiné, doit l'interroger d'abord sur les péchés qu'il a pu commettre, et ensuite sur leur nombre et leurs espèces, comme on le prouve par le texte du canon *Omnis utriusque sexus*, *de pœnit.*, et par le Rituel romain [2]

XX. Il faut faire ici plusieurs remarques : 1° les confesseurs ont tort de renvoyer les personnes peu instruites, en leur disant d'aller examiner mieux leur conscience. Le P Segneri [3] appelle cela une *erreur intolérable*, et il a raison, car ces personnes-là, quelques peines qu'elles se donnent, parviendront difficilement à faire un examen suffisant, et surtout aussi bien que le confesseur peut le faire ; et, d'un autre côté, on les expose, en les renvoyant ainsi, à se dégoûter de la confession par suite de la difficulté qu'il y a pour elles, et qui les effraie, de faire un bon examen, et à rester ainsi dans l'état de péché [4] C'est pourquoi, pour de telles personnes, le confesseur doit faire lui-même leur examen, en les interrogeant suivant l'ordre des commandements, particulièrement si ce sont des valets, des voituriers, des cochers, des serviteurs, des soldats, des archers, des hôteliers et autres personnes de semblables conditions, qui vivent ordinairement dans la négligence de leur salut, dans l'ignorance des choses de Dieu et dans l'éloignement des prédications et des églises. Ce serait une erreur plus grave encore de renvoyer ces personnes sans dépourvues d'instruction pour qu'elles s'examinent de nouveau, si par mauvaise honte elles avaient omis de déclarer quelque péché, lors même qu'elles auraient à répéter les confessions de plusieurs années, parce qu'alors il serait encore plus à craindre qu'elles ne re-

1. Apud Lohner, *Instruct. prat.*, p. 33. — 2. Vide lib. VI, n. 607. — 3. *Confess. instruct.*, c. 2. — 4. *Confess. instruct.*, c. 2, à ces mots : *Sed hæc*, ad n. 1.

vinssent pas et qu'elles achevassent de se perdre. Le confesseur doit avoir soin toutefois de n'être pas trop minutieux dans les interrogations à leur faire, et de ne leur faire de questions que sur les péchés les plus ordinaires selon leur condition et leur capacité [1] De plus, lorsque quelqu'un de ces pénitents, quoique illettré, paraît suffisamment instruit et exact à confesser ses péchés avec leurs circonstances, selon sa condition et sa capacité (car autre est l'obligation qu'a une personne illettrée de s'examiner, autre est celle d'un esprit cultivé), alors le confesseur n'est pas obligé de lui adresser d'autres questions [2] 2° Remarquez qu'il vaut mieux que le confesseur examine en particulier chaque péché à mesure que le pénitent le déclare, que de remettre à la fin le soin de les examiner tous en même temps ; parce qu'à la fin, ou le confesseur aurait oublié ce qu'il a entendu, ou bien il serait dans la nécessité d'imposer au pénitent l'obligation très-onéreuse de répéter les choses dont il s'est déjà confessé [3] 3° C'est encore une erreur de la part des confesseurs de vouloir juger de la grièveté d'un péché en demandant à des pénitents sans instruction s'ils l'ont cru mortel ou véniel; ces personnes-là répondent au hasard, et disent ce qui leur vient à la bouche; c'est ce que démontre l'expérience (comme je l'ai vu moi-même un million de fois); car si le confesseur leur fait la même question un moment après, ils répondent tout le contraire. 4° A l'égard du nombre des péchés, et en ce qui concerne ceux qui sont habituels, lorsque le confesseur ne peut pas en connaître le nombre d'une manière certaine, il doit chercher à discerner l'état du pénitent, c'est-à-dire sa manière de vivre, l'application qu'il a donnée aux autres affaires, le temps qu'a duré sa conversation avec un complice, le lieu où il réside le plus habituellement, et ensuite il doit l'interroger sur ce nombre, en lui demandant combien de fois le jour ou la semaine, ou le mois, il a commis ses péchés d'habitude, en lui proposant plusieurs nombres, par exemple trois ou quatre

1. *Ibid.*, ad n. 3. — 2. *Confess. instruct.*, c. 2, à ces mots : *Sed hæc*, ad n. 2. — 3. *Ibid.*, ad n. 4.

fois, ou bien huit ou dix fois, afin de voir à quel nombre s'arrêtera le pénitent, et lorsque le pénitent ; prend le nombre le plus fort qui lui a été proposé, le confesseur fera bien de lui proposer encore un nombre supérieur Mais il doit faire attention à ne pas porter à cet égard un jugement certain ; mais seulement à noter en général la répétition plus ou moins fréquente des mêmes fautes, et à ne juger que par à-peu-près, en prenant les péchés pour ce qu'ils sont aux yeux de Dieu. Quelques docteurs prétendent qu'à l'égard des péchés intérieurs dont on a contracté l'habitude, tels que ceux de haine, d'impureté, de concupiscence, il suffit ordinairement de demander pendant combien de temps a duré la mauvaise habitude ; mais cela ne me satisfait pas pleinement, parce qu'une personne peut être plus appliquée qu'une autre, ou bien peut se trouver dans un endroit où elle aura moins d'occasions d'être assaillie de mauvaises pensées ; une personne sera liée par la passion plus fortement qu'une autre, et par conséquent on doit s'informer en général de l'application plus ou moins forte, des conditions du lieu, de l'état de la passion, etc., pour pouvoir apprécier au moins le plus ou moins de fréquence des actes intérieurs. Du reste, le confesseur ne doit pas se mettre beaucoup en peine, si après deux ou trois questions qu'il aura faites, il lui paraît ne pouvoir encore former qu'un jugement confus, parce qu'il y a des consciences tellement embrouillées et tellement en désordre, qu'il est moralement impossible d'en tirer une plus grande clarté. 5° Il faut remarquer que, malgré l'utilité bien reconnue des confessions générales, le confesseur ne doit pas se montrer trop rigoureux pour faire recommencer les confessions déjà faites ; car on doit présumer qu'elles sont valides, tant que leur nullité n'est pas démontrée [1] C'est pourquoi le P Segneri dit qu'on n'est obligé de refaire les confessions déjà faites que « dans le cas d'une nécessité évidente, et lorsque l'erreur est manifeste. » Les rechutes mêmes ne sont pas une marque certaine que les confessions ont été mal faites, surtout si le pénitent est resté quelque temps sans re-

1. Cf. lib. VI, n. 505.

tomber, ou bien s'il ne l'a fait qu'après une grande résistance. Il en est autrement lorsque le pénitent est retombé aussitôt pour la plupart du temps, ou bien dans l'espace de deux ou trois jours après la confession et sans aucune résistance; car alors il est moralement certain qu'il n'a eu ni contrition ni bon propos.

CHAPITRE II.

DES QUESTIONS QUE LE CONFESSEUR DOIT ADRESSER AUX PERSONNES DÉPOURVUES D'INSTRUCTION.

XXI. Le lecteur ne doit pas attendre de moi que je traite ici toutes les questions relatives aux commandements de Dieu ou de l'Eglise, sur ce qui peut être permis ou défendu à propos de chacun, parce que j'en ai suffisamment parlé dans mon ouvrage : je me bornerai ici à noter les questions ordinaires que le confesseur doit faire aux pénitents dépourvus d'instruction, et dont il juge qu'ils ne se sont pas suffisamment examinés, et quelques autres petites choses qu'on a à régler dans la pratique autrement qu'on n'a dû le faire en théorie.

XXII. En ce qui concerne le *premier commandement*, le confesseur doit demander au pénitent 1° s'il est instruit des principaux mystères de la foi, attendu que s'il ne connaissait pas les quatre principaux mystères, tels que celui qu'il n'y a qu'un seul Dieu, que ce Dieu est le rémunérateur du bien et du mal, le mystère de la sainte Trinité, celui de l'incarnation et de la mort de Jésus-Christ, il ne serait pas en état de recevoir l'absolution, comme le prouve la condamnation de la proposition 64 dans le décret d'Innocent XI. Il doit lui demander de plus s'il connaît, au moins en substance, le *Credo*, les commandements et les sacrements, etc. Mais il faut remarquer ici ce que fait observer avec raison le célèbre et savant missionnaire Léonard de Port-Maurice dans son *Discours mystique et moral*, n. 26, savoir, que le confesseur est obligé d'enseigner aux pénitents dépourvus d'instruction les mystè-

res de la foi, au moins les quatre principaux ci-dessus mentionnés; en conséquence de quoi il ajoute : « Ce n'est pas bien fait de renvoyer de tels ignorants pour se faire instruire par d'autres, parce que le seul fruit qu'ils en retirent, c'est de rester dans leur ignorance. Il convient au contraire de leur enseigner succinctement les principaux mystères, en leur faisant faire un acte de foi, d'espérance, d'amour de Dieu et de contrition; en leur enjoignant de se faire instruire ensuite plus complétement sur les principaux mystères qu'il est nécessaire de connaître de nécessité de précepte [1] Quant aux autres personnes qui, quoique instruites, ont besoin d'être interrogées aussi sur de pareilles choses, ce même auteur écrit que le confesseur fera bien de leur parler en ces termes : « Allons, faisons ensemble les actes chrétiens. » Et en faisant l'acte de foi, il ajoutera d'abord : « Mon Dieu! puisque vous êtes une vérité infaillible et que vous l'avez révélé à la sainte Eglise, je crois tout ce que l'Eglise me commande de croire; je crois spécialement que vous êtes trois personnes, mais un seul Dieu; je crois que le Fils s'est fait homme, qu'il est mort pour nous sur la croix; qu'il est ressuscité et monté aux cieux, d'où il viendra juger tous les hommes pour donner le paradis aux bons et l'enfer aux méchants. » 2° Il doit lui demander s'il a suivi ou enseigné des pratiques superstitieuses, et s'il y a employé d'autres personnes en les rendant complices de son péché. Il faut à cet égard qu'il explique aux personnes ignorantes que toutes les superstitions sont défendues, sans pouvoir être excusées par des motifs de charité ou de nécessité. Pour savoir quels sont les actes qui doivent être ou non qualifiés d'actes superstitieux, on peut consulter ce que nous en avons dit dans notre ouvrage [2]
3° Il doit lui demander s'il a jamais, dans ses confessions passées, omis par honte de déclarer quelque péché, et il doit faire cette question très-fréquemment, surtout aux personnes sans instruction et aux femmes qui pratiquent peu les sacrements, en leur disant : « Avez-vous quelque scrupule sur

1. De necessitate præcepti. — 2. Cf. lib. III, n. 14.

votre vie passée? Faites maintenant une bonne confession, dites librement tous vos péchés, n'ayez aucune crainte, et défaites-vous de tous vos scrupules. » Un bon prêtre disait qu'au moyen de cette question il avait sauvé un grand nombre d'âmes du danger de faire des confessions sacriléges. Si le confesseur trouve que de tels sacriléges ont déjà été commis par le pénitent, il doit lui demander (pour en savoir le nombre) combien de fois il s'est confessé, et s'il a communié dans l'espace pendant lequel il a omis de déclarer ses péchés, et si toutes les fois qu'il se confessait et qu'il communiait, il pensait au sacrilége qu'il avait commis, parce qu'il arrive à certaines personnes de faire, surtout pendant l'enfance, des confessions sacriléges, et ensuite, de les oublier, et ces personnes-là ne sont pas obligées de répéter les confessions qu'elles ont faites pendant le temps qu'a duré l'oubli où elles étaient de leur sacrilége. Il doit de plus demander au pénitent s'il savait qu'une confession ou une communion de ce genre était une transgression au commandement de la communion pascale : il est bon de faire cette question relative aux sacriléges dès le commencement de la confession, afin qu'on ne soit pas obligé de refaire la confession tout entière, comme on pourrait l'y être si, en faisant cette question à la fin, on découvrait que le sacrilége a été réellement commis. Il est nécessaire de faire connaître à ceux qui ont omis de déclarer quelques péchés, combien une telle faute est grave, puisque c'est fouler aux pieds le sang de Jésus-Christ. 4° Il doit lui demander s'il a accompli la pénitence, ou s'il l'a oubliée, ou s'il a voulu l'omettre, ou la différer pour la faire plus tard, ou pour se la faire changer, et s'il a cru pécher en usant de ce retard. 5° En ce qui concerne le scandale, il doit demander au pénitent s'il a cherché à en induire d'autres dans le péché, ou s'il s'est servi d'autres personnes pour le commettre, s'il a eu un complice en commettant son péché. Il doit demander aux cabaretiers s'ils ont donné du vin à des gens qui sont dans l'habitude de s'enivrer [1]; aux femmes, si par des paroles peu dé-

1. Vid. lib. II, n. 695.

centes, par des jeux, des rires, des œillades, en relevant leurs robes, ou en découvrant leur sein, elles n'ont pas excité les hommes aux mauvaises pensées; si elles ont reçu d'eux de l'argent dans une mauvaise intention [1]

Sur cette matière de scandale, il peut demander encore au pénitent s'il ne s'est pas rendu complice du péché d'autrui; mais il doit à cet égard s'informer soigneusement si la coopération a été formelle ou bien matérielle. Il y a coopération *formelle*, lorsque l'on coopère actuellement au péché, comme cela arrive dans la fornication, ou bien lorsqu'on coopère à l'intention coupable d'un autre, comme, par exemple, si l'on monte la garde pour un assassin ou un voleur, car alors on participe réellement à la mauvaise intention du coupable en lui donnant la confiance d'exécuter son mauvais dessein. C'est là ce qui s'appelle la coopération formelle, et elle est toujours illicite, parce qu'elle est mauvaise en elle-même. Il y a coopération *matérielle*, lorsqu'on coopère à une action qui est indifférente en elle-même, mais dont un autre se sert pour la mauvaise fin qu'il se propose, comme, par exemple, si l'on donne du vin à qui veut s'enivrer; cette coopération-là peut être licite, lorsqu'on a pour s'y prêter un motif juste et suffisant qui l'excuse. Cette question est très-importante, et j'ai employé beaucoup de travail à l'étudier; on fera bien d'étudier les raisons et les solutions que nous avons exposées dans notre ouvrage [2]

XXIV En ce qui concerne le deuxième commandement, le confesseur interrogera sur les parjures, les vœux et les blasphèmes. Par rapport au parjure, il demandera au pénitent 1° s'il a fait de faux serments, et s'il les a faits en justice ou en quelque autre occasion, parce qu'en faisant un faux serment en justice, outre le péché contre la religion, on en commet un autre contre la justice, et par conséquent on se trouve quelquefois obligé de se dédire, ou bien encore de restituer la valeur du dommage qu'on aura causé. 2° Il demandera de

1. *Ibid.*, n. 76.
2. Cf. lib. II, n. 63, à ces mots : *Ad distinguendum*, et l. III, n. 571.

quelle manière on a juré, si c'est par Dieu, par les saints, ou par le salut de son âme; car si l'on a juré par la conscience ou par la foi (sans dire foi *sainte* ou foi *de Jésus-Christ*) on peut quelquefois être excusé de parjure et de péché grave [1] Il faut remarquer ici que bien des personnes ignorantes ne regardent pas le parjure comme un péché grave, toutes les fois qu'il n'occasionne pas de dommage, quand même on aurait juré par les saints; et lorsqu'ils disent à leurs enfants ou à leurs domestiques : *Par Dieu, par Jésus-Christ, je veux te tuer si tu le fais une autre fois*, ils ne croient pas, pour la plupart, commettre un parjure, lors même qu'ils n'ont pas l'intention d'exécuter cette menace, ou tout au moins ils n'y font pas attention.

XXV En ce qui concerne les vœux, le confesseur doit d'abord s'informer soigneusement auprès du pénitent si ce qu'il a fait était un véritable vœu, parce que les gens simples confondent souvent avec des vœux les souhaits ou les résolutions qu'ils forment. Pour bien faire cette distinction, il ne suffit pas de lui demander, comme le font quelques confesseurs, si en prononçant ce vœu il avait l'intention de se lier sous peine de péché mortel; car un pénitent ignorant répondra facilement que non; il vaudra donc mieux lui demander si, lorsqu'il faisait ce vœu, il pensait que, dans le cas où il ne l'accomplirait pas par la suite, il ferait ou non un péché grave; et de cette manière on comprendra mieux s'il s'est engagé à tenir ce vœu sous péché grave ou non. Après que le confesseur se sera assuré que c'est un véritable vœu, il demandera au pénitent s'il a pensé commettre un péché mortel en différant de l'accomplir, ou bien s'il s'est cru excusé par l'intention qu'il avait de l'accomplir plus tard.

XXVI. Il est bon de faire ici quelques remarques sur la commutation ou la dispense des vœux. On sait déjà que les vœux réservés sont au nombre de cinq; savoir, le vœu de religion, celui de chasteté perpétuelle, et ceux des trois pèlerinages, à Rome, à Saint-Jacques en Galice et à Jérusalem.

1. Cf. lib. III, n. 135.

Les dispenses pour chacun de ces cinq vœux, lorsqu'ils sont absolus, et non pas conditionnels, ne peuvent être accordées que par le pape [1] Quant aux autres vœux, la commutation ou la dispense peut en être accordée par les évêques, qui ont même la faculté de déléguer ce pouvoir à d'autres [2], ou bien par les confesseurs réguliers [3], ou bien encore par d'autres confesseurs qui en aient obtenu l'autorisation, soit à l'occasion d'un jubilé, soit au moyen de tout autre privilége. En ce qui concerne la commutation, le confesseur ne doit pas se montrer trop scrupuleux à l'égard des motifs, il suffit d'un motif raisonnable, quel qu'il soit; il suffit qu'en commuant le vœu, on acquière la certitude qu'il sera plus fidèlement accompli [4] Il ne doit pas être trop scrupuleux non plus sur la matière qu'il subroge à la première, parce que l'on n'exige pas une égalité mathématiquement exacte, il suffit d'une équivalence morale; il doit demander au pénitent ce qu'il fait le plus ordinairement en dehors des choses commandées, et de quelle manière il désire que son vœu soit commué. Mais la commutation la plus sûre pour toute espèce de vœux, c'est la fréquentation des sacrements [5] Il est à remarquer que les vœux perpétuels peuvent très-bien être commués en vœux temporaires, pourvu qu'on y observe une proportion convenable. De même aussi les vœux réels peuvent être changés en vœux personnels, et réciproquement les personnels en réels [6] A l'égard de la dispense, on exige des motifs plus graves, comme, par exemple, qu'il y ait fort à craindre que le vœu ne soit violé, ou qu'il y ait une grande difficulté dans l'exécution, et que le vœu ait été prononcé avec légèreté et sans une parfaite connaissance de cause, etc. [7] Néanmoins il sera toujours bon de joindre à de telles dispenses quelques commutations. Du reste, ces dispenses et ces commutations peuvent se faire en dehors de la confession, à moins que la faculté n'en ait été obtenue que sous cette clause, comme

1. Cf. lib. III, n. 261. — 2. N. 256. — 3. 257, à ce mot : *Imo.* — 4. *Ibid.*, n. 244, in fin. — 5. N. 243. — 6. N. 247, à ce mot : *Notandum.* — 7. N. 252 et 253.

dans le jubilé [1]; mais il vaut toujours mieux les régler en confession.

XXVII. En ce qui concerne les blasphèmes, il demandera au pénitent 1° s'il a blasphémé contre les saints, et comment il s'est exprimé; s'il a dit *mannaggia*, *atta* ou *potta*, car c'est certainement un péché mortel de dire *mannaggia ; atta* est en lui-même un péché véniel, parce que cette expression ne contient pas d'injures; mais cependant quelques personnes ignorantes la prononcent avec la même intention que l'expression *mannaggia*, et alors il faut la considérer comme un blasphème grave, mais en expliquant néanmoins au pénitent que ce n'est pas un véritable blasphème. L'expression *potta* serait en elle-même un péché grave dans le sens que lui donne la langue espagnole, mais dans notre langue (l'italienne) ce n'est pas un blasphème, ce n'est qu'une simple interjection qui marque l'indignation [2] Néanmoins le confesseur fera bien de s'informer combien de fois elle a été prononcée, parce que les personnes ignorantes y attachent une idée de blasphème. Mais cependant comme cette expression est équivoque, et qu'il est permis de la prendre dans un meilleur sens, le confesseur peut dire au pénitent que dans notre langue ce n'est pas un blasphème, attendu que les personnes du pays ne le prononcent pas dans le sens que les Espagnols y attachent; mais qu'en tout cas il doit s'en abstenir à cause du scandale qui peut s'y trouver. Il doit demander au pénitent 2° s'il a blasphémé les saints jours, comme Pâques, Noël, l'Epiphanie, le samedi-saint, etc., ce qui constituerait un péché mortel, bien que beaucoup de personnes ignorantes ne le regardent pas comme tel. Il doit lui demander 3° si, après avoir proféré ces blasphèmes, il a ajouté immédiatement : *Si je l'ai fait*, ou *à part Dieu;* parce que, comme le remarque sagement l'auteur de l'*Instruction pour les confesseurs des campagnes* [3], ces personnes ignorantes qui blasphèment ainsi *unico actu*, ne commettent point de péché mortel, puisqu'elles n'ont point

1. Cf. lib. III, n. 257, à ce mot : *Immo.* — 2. N. 124, à ce mot : *Neque.* — 3. Cap. 5, p. 141.

l'intention de blasphémer; et bien que dans mon ouvrage [1] j'aie dit que de telles paroles sont de véritables blasphèmes, parce que, pour qu'il y ait blasphème, il n'est pas nécessaire qu'on ait eu l'intention de blasphémer, mais qu'il suffit que ce que l'on dit soit injurieux à Dieu ou aux saints; cependant, après y avoir réfléchi plus à fond, il me paraît probable, comme à d'autres, que ce n'est point un blasphème, puisque le vrai sens de toute proposition se tire des dernières paroles qui y entrent; c'est pourquoi on peut dire que la proposition énoncée plus haut, lorsqu'elle est dite dans son entier, n'est point une injure. Mais on doit penser autrement de celui qui, après avoir vraiment blasphémé, ajoute, comme pour remédier au mal commis : *Si je l'ai fait*, etc.

XXIX. 4° Quand des personnes ignorantes disent : *mannaggia la fede tua*, on ne doit point prendre ces paroles pour un blasphème, parce qu'elles n'entendent point parler de la foi chrétienne, mais de la foi humaine. On devrait en juger autrement, si ces paroles ont exprimé un blasphème contre la sainte foi ou la foi de Jésus-Christ. Ce n'est point non plus un péché grave que de maudire les morts, à moins qu'en ne maudisse, ou qu'on n'ait l'intention de maudire par là ceux qui sont morts avec la foi en Jésus-Christ, ou les âmes du purgatoire, ou même simplement les âmes des morts. La raison en est qu'une telle malédiction ne renferme ni en elle-même, ni dans l'intention de ceux qui la profèrent, une injure contre les âmes du purgatoire, comme nous l'avons démontré dans notre ouvrage [2] : car ces personnes, en prononçant ce genre de malédiction, ne pensent pas plus à l'âme qu'au corps de ceux qu'elles maudissent, ou plutôt leur intention se porte moins contre les morts, que contre les vivants, auxquels elles adressent, en forme d'injures, de telles malédictions. J'ai trouvé que trois auteurs, qui ont écrit sur ce point, ont dit la même chose que moi; ces auteurs sont le P Mazzotta, l'auteur de l'ouvrage contre le blasphème, et celui de *Instruction pour les confesseurs de campagnes et de villages*, ouvrage dont tout

1. Cf. lib. III, n. 124, V *Sic quoque*. — 2. Cf. lib. I, n. 120.

le monde loue partout le mérite, et surtout l'illustre et savant évêque monseigneur Jules Torni; de plus, pour ma tranquillité personnelle, j'en ai écrit à Naples, à beaucoup de savants, et spécialement aux trois congrégations de missionnaires qui possèdent la fleur du clergé napolitain, et toutes les trois m'ont fait des réponses semblables, que j'ai insérées de mot à mot dans une brochure que j'ai fait imprimer. Bien plus, un auteur anonyme ayant ensuite fait paraître une brochure qui combattait cette opinion, j'ai su que l'une et l'autre avaient été envoyées par le nonce à N. S. P le pape Benoît XIV, qui chargea le R. P D. Thomas Sergio, pieux ouvrier et conseiller du Saint-Office de Rome (maintenant décédé) d'examiner si les malédictions prononcées contre les morts pouvaient être excusées de péché grave. Ce prêtre fut du même avis que moi, et pensa qu'il n'y avait pas là de véritable blasphème. Et il m'a été assuré par un autre pieux ouvrier que le pape lui-même ayant examiné l'avis motivé du P Sergio, déclara qu'il partageait entièrement sa manière de voir (*a*).

XXX. Il y a doute 5e sur la question de savoir si c'est un véritable blasphème que de maudire le monde. L'auteur de la susdite Instruction professe sur ce point la négative; mais j'ai démontré le contraire [1], en observant néanmoins que si l'on entendait maudire le monde, en tant qu'il est opposé aux volontés de Dieu, il n'y aurait à cela certainement aucun péché; mais comme il est vraisemblable que les personnes ignorantes ne l'entendent pas ainsi, mais plutôt qu'elles entendent maudire le monde comme étant l'œuvre de Dieu, et qu'elles s'en accusent avec des témoignages d'horreur pour la parole qu'elles ont ainsi proférée, j'ai dit et je répète que l'on doit plutôt regarder cette malédiction comme une faute grave. 6° Maudire les choses inanimées, telles que le vent, la pluie, les années, les jours, le feu, etc., ce n'est pas un blasphème, à moins qu'on ne rapporte expressément ces choses-

1. Cf. lib. III, n. 129, V. *Sed hic.*

a) Voir cette question amplement discutée, tome VI, p. 228 et suiv. (*Note de l'éditeur.*)

là à celui qui les a créées, comme, par exemple, si l'on disait : *Maudit soit le feu de Dieu! le pain de Dieu!* etc. Quant aux malédictions contre le paradis ou le salut de l'âme, on ne doit pas douter que ce ne soit de graves blasphèmes [1]. 7° Ce n'est pas un péché mortel que de maudire le démon, parce qu'on le maudit alors, du moins ordinairement, comme auteur du mal et comme l'ennemi de Dieu; et par cette raison on ne commet pas même un péché véniel, à part l'acte d'impatience qui accompagne facilement une telle malédiction [2]. C'est certainement un blasphème de dire : *diable saint* ou *diable tout-puissant*, c'est, dis-je, un blasphème très-grave, et même empreint d'un caractère d'hérésie lorsqu'il s'y joint une erreur de l'entendement, ce qui du reste, ordinairement parlant, ne doit pas être présumé. Mais ce n'est pas un blasphème d'appeler le démon *puissant* ou *habile*, parce que cela est dans sa nature, pourvu toutefois qu'on ne le dise pas pour lui faire honneur de ces qualités. Ce n'est pas non plus un blasphème de dire : *santo dia* ou *sancto diana* [3]. 8° Il faut demander ensuite au pénitent combien de fois il a blasphémé, et dans quelles occasions, si c'est au jeu, ou au cabaret, ou à la chasse, etc., et depuis quelle époque il a contracté ce vice, afin de voir s'il est coupable de récidive, et s'il se trouve dans le cas d'une occasion prochaine qu'il doive éloigner.

XXXI. 9° Il faut lui demander s'il a proféré des blasphèmes en présence de ses enfants ou de ses domestiques, parce que, dans ce cas, outre le péché de blasphème, il aurait encore commis le péché de scandale. J'ajouterai en dernier lieu avec un docte auteur que les blasphémateurs ne doivent pas être excusés de péché grave par la force qu'a prise en eux la mauvaise habitude, ou par la violence de la passion qui les a empêchés de faire attention à ce qu'ils disaient : car les personnes qui ont contracté ces mauvaises habitudes, quoiqu'elles aient une connaissance moins distincte des blasphèmes qu'elles profèrent, que d'autres qui ne sont pas habituées à de telles

1. *Ibid.*, n. 129. — 2. *Ibid.*, n. 129, au mot *Maledicere*. — 3. Cf. lib. III, n. 125, à ce mot : *Insuper*.

expressions, en ont néanmoins une connaissance actuelle suffisante pour rendre cet acte délibéré et pour constituer un péché mortel. Comme elles font peu de cas de ce péché, leur esprit n'en ressent pas cette impression vive qu'il ferait sur une conscience moins gâtée, et il en résulte que leur mémoire ne conserve aucune trace de la connaissance actuelle qu'elles ont eue de ce péché, ou du moins qu'il ne leur en reste que des traces si légères que, lorsqu'on les interroge, elles répondent facilement qu'elles n'y ont pas fait attention. Mais un confesseur expérimenté ne doit pas les en croire, et n'a même pas besoin de leur demander si elles y ont fait attention; il doit prendre ces paroles pour autant de blasphèmes actuels, toutes les fois que les pénitents qui s'en accusent les connaissent pour tels.

XXXII. En ce qui concerne le troisième commandement, quant à l'obligation d'entendre la messe les jours de fêtes, le confesseur doit demander au pénitent s'il l'a quelquefois perdue et s'il a fait attention qu'il la perdait, ou bien s'il s'en est aperçu lorsqu'il en était encore temps; car il pourra arriver qu'en se mettant en retard, le pénitent se sera exposé sans aucun juste motif à ne pas l'entendre, quoique le hasard ait fait que, malgré ce retard, il ait trouvé le moyen d'entendre une messe et qu'il l'ait entendue; et c'est là un péché dont les personnes ignorantes ne s'accuseront pas. De plus, lorsque le pénitent s'accuse d'avoir manqué la messe, il doit lui demander par quelle occasion il l'a manquée; si c'est par nécessité, comme cela arrive aux domestiques qui ne peuvent pas abandonner le troupeau, ou aux mères qui ne peuvent pas quitter leurs enfants, ou aux époux qui ne peuvent pas quitter leur conjoint malade, ou aux voyageurs qui ne peuvent pas quitter leur compagnie sans s'exposer à un grave inconvénient, comme par exemple, au danger d'être dépouillés par des voleurs ou de ne pouvoir tout seuls trouver la route, etc.[1], ou bien aux personnes qui n'auraient pas de vêtements convenables pour se présenter décemment à l'église[2].

1. Cf. lib. III, n. 326.— 2. N. 330.

XXXIII. En ce qui concerne les œuvres serviles prohibées les jours de fête, il demandera au pénitent s'il a travaillé un jour de fête, et sur sa réponse affirmative, il lui demandera, 1° pendant combien de temps il a travaillé et quel genre de travail il a fait, parce que la plupart des docteurs disent qu'il n'y a pas de péché grave pour avoir travaillé, une ou deux heures [1]; quelques-uns même admettent un espace plus long, au moins dans le cas où le travail est fort léger et où il est motivé par quelque cause puissante. Si le pénitent s'accuse d'avoir travaillé quelquefois moins, il lui demandera combien de fois il s'est livré à un travail qu'il considérait comme une matière grave. Mais il doit lui expliquer que c'est un péché de travailler pendant longtemps, même lorsqu'on le fait en secret, pour son amusement, et sans recevoir de salaire. 2° Par quelle occasion il a travaillé, si c'est pour se conformer à la coutume du pays, ou par nécessité : à la vérité, la pauvreté peut être une excuse, et elle l'est le plus souvent pour les pauvres, qui, s'ils ne travaillaient pas, ne pourraient subvenir aux besoins de leur famille comme à leurs propres besoins [2], comme aussi pour ceux qui raccommodent leurs vêtements les jours de fête, parce qu'ils ne peuvent pas le faire les autres jours [3]. Mais il doit désabuser les personnes peu éclairées qui s'imaginent qu'il leur est permis de travailler les jours de fête, pourvu qu'elles travaillent dans leur propre maison et sans être payées. Un grand nombre de docteurs excusent également ceux qui travaillent pour se soustraire à l'oisiveté et au danger où ils seraient de tomber dans le péché ; mais, quant à nous, nous n'avons voulu admettre cette opinion que pour le cas très-rare où l'on serait en proie à une tentation si forte que l'on ne pût la vaincre qu'en travaillant. Quelques domestiques sont plus d'une fois forcés par leurs maîtres à travailler les jours de fête, et même à manquer la messe ; or, ces domestiques doivent quitter de tels maîtres, à moins qu'ils ne soient liés à leur service par un acte irrévocable, ou que leur refus de travailler ne doive leur

1. N. 305. — 2. Cf. lib. III, n. 297. — 3. *Ibid.*

attirer un mal considérable. Cette seule raison peut suffire aussi pour excuser les enfants ou les femmes qui sont forcés par leurs pères ou par leurs maris à travailler les jours de fête [1] Il doit leur demander encore s'ils ont mangé des mets prohibés pendant les vigiles, le carême, les vendredis et les samedis.

XXXIV En ce qui concerne le quatrième commandement, si ce sont des enfants qui viennent se confesser, le confesseur doit leur demander s'ils ont nourri des sentiments de haine contre les auteurs de leurs jours, ce qui est un double péché, c'est-à-dire un péché contre la charité et un péché contre la piété filiale. 2° S'ils ont désobéi à leurs ordres exprès, dans une matière grave et sur des choses justes, comme, par exemple, de ne pas sortir pendant la nuit, de ne pas jouer à des jeux dangereux, de ne pas fréquenter les mauvaises compagnies, ou les personnes d'un autre sexe, et autres choses semblables. J'ai dit *sur des choses justes*, parce que les enfants ne sont pas obligés d'obéir à leurs parents au sujet du choix d'un état; car c'est même un péché grave de la part des parents de contraindre sans raison leurs enfants à s'établir ou à se faire prêtres ou religieux, ou bien de les détourner par des moyens injustes de l'état qu'ils veulent embrasser [2] 3° Il doit leur demander s'ils ont manqué de respect envers leurs parents par des imprécations, des voies de fait, ou des injures graves prononcées contre eux, en leur présence, comme, par exemple, s'ils leur criaient : *ivrogne*, *bête*, *scélérat*, *sorcier*, *voleur*, *fou*, ou bien en les contrefaisant et en leur adressant des paroles qui devaient les affliger profondément; mais s'ils les appelaient *vieux chauve*, *ignorant*, *étourdi* et autres qualifications semblables, on ne devrait pas prononcer d'une manière absolue que ce serait de leur part un péché mortel, mais seulement dans le cas où les parents prendraient cela pour une offense grave. Remarquez que les enfants qui ont manqué de respect à leurs parents sont obligés de leur restituer l'honneur qui leur est dû, en leur demandant pardon en présence

1. N. 296. — 2. Cf. lib. III, 345, à ce mot : *Præterea*, et lib. IV, n. 77.

des personnes devant lesquelles ils leur ont manqué de respect. Quelques confesseurs peu sages imposent pour pénitence aux enfants, dans un pareil cas, de baiser les pieds de leurs parents, lorsqu'ils seront rentrés à la maison, et moyennant cela ils leur donnent l'absolution ; mais il arrive que les enfants n'accomplissent pas cette pénitence, et qu'il commettent ainsi un nouveau péché. Il vaut mieux faire en sorte qu'ils demandent pardon avant qu'on leur donne l'absolution, mais sans les obliger à baiser les pieds ou les mains de leurs parents, parce que les enfants qui ne sont pas accoutumés à le faire, montrent beaucoup de répugnance à accomplir cette pénitence. Dans le cas où il serait difficile d'exiger que les enfants demandent pardon avant qu'on leur accorde l'absolution, on ne doit pas le leur imposer comme une obligation grave, mais seulement le leur conseiller ; car on peut très-bien présumer, au moins le plus souvent, que les parents délient leurs enfants d'une telle obligation, pour ne pas les voir de nouveau dans la disgrâce de Dieu.

XXXV Si ce sont au contraire les parents qui viennent se confesser, il leur demandera, 1° s'ils négligent l'éducation de leurs enfants, en ne leur enseignant pas le catéchisme, en ne les envoyant pas à la messe, en ne leur faisant pas fréquenter les sacrements et fuir les mauvaises compagnies ou les personnes d'un autre sexe. Il leur demandera de plus s'ils leur ont donné quelque scandale en prononçant des blasphèmes devant eux, et s'ils ne les ont pas corrigés de leurs fautes, et particulièrement des vols qu'ils ont commis. S'ils ont permis l'accès de leur maison aux fiancés de leurs filles, et particulièrement s'ils ont fait coucher leurs enfants dans leur lit, ou s'ils ont fait coucher ensemble les enfants de différents sexes. De plus, s'ils ont refusé à leurs enfants les aliments qui leur étaient nécessaires ; si, par des moyens coupables, ils ont forcé leurs enfants à s'établir ou à prendre l'état religieux contre leur volonté ; car en faisant cela ils auraient commis un péché grave. Mais, le plus souvent, les parents ne se font pas un scrupule d'en agir ainsi, et c'est ce qui cause la perte

de leurs enfants et un grand dommage pour l'Eglise. Il doit demander aux maîtres s'ils ont corrigé leurs serviteurs lorsqu'ils blasphémaient ou qu'ils n'accomplissaient pas le devoir pascal, ou qu'ils manquaient la messe, ou qu'ils tenaient des propos indécents, surtout à l'époque des vendanges, parce que les maîtres doivent, lorsqu'ils le peuvent, empêcher de tels scandales. Il doit demander aux maris s'ils ont pourvu à l'entretien de leur famille ; aux femmes, si elles ont été cause que leurs maris aient blasphémé, et si elles ont accompli le devoir conjugal. Cette question doit être adressée le plus souvent aux femmes, parce qu'un grand nombre d'entre elles se damnent par un tel péché, et sont cause de la damnation de leurs maris qui, voyant qu'elles se refusent à l'accomplissement du devoir conjugal, se livrent à mille désordres ; toutefois le confesseur ne doit faire de telles questions que dans les termes les plus modestes. Il peut dire, par exemple : « Obéissez-vous à votre mari, même sur le chapitre du mariage? » ou bien : « N'avez-vous aucun scrupule à l'égard des devoirs du mariage? » Mais il n'a pas besoin de faire une telle question aux femmes qui pratiquent la dévotion.

XXXVI. En ce qui concerne le cinquième commandement, le confesseur doit, 1° demander au pénitent s'il a désiré un mal grave à son prochain, ou s'il s'est réjoui de son mal; et il faut remarquer à cet égard que lorsqu'on a désiré à son ennemi différents maux, tels que la mort, l'infamie, la pauvreté, il faut les énumérer tous dans la confession, car ce sont autant de péchés distincts quand on les a désirés d'une manière efficace, ou bien quand on a désiré qu'ils se succédassent les uns aux autres. Il en serait autrement, comme le disent avec probabilité plusieurs docteurs [1], si on les avait désirés précisément comme faisant le mal du prochain, c'est-à-dire comme des moyens de procurer sa ruine. C'est ici que les pauvres confesseurs sont souvent dans l'embarras de juger si les imprécations qui accompagnent de tels souhaits sont des péchés mortels, ou des péchés véniels. Il faut demander 1° au péni-

1. Cf. lib. V, n. 50, à ce mot : *Quær.* 5.

tent s'il a désiré de propos délibéré de voir l'accomplissement de ses souhaits ; mais cela ne suffit pas pour pouvoir faire une appréciation certaine, et par conséquent il faut demander en second lieu s'il les a faits contre des étrangers ou contre des parents (et spécialement contre ses fils, son époux ou les auteurs de ses jours), parce que contre de tels parents il est rare que ces souhaits soient faits avec une mauvaise intention. Il faut en troisième lieu demander ce qui a donné occasion à ces souhaits ; car lorsque la cause est grave et la colère violente, il peut encore s'y rencontrer un désir coupable. Du reste, on aurait beau dire, pour excuser ces imprécations, qu'on n'avait la volonté de les voir s'accomplir que dans le moment même de la colère, parce que cela même suffit seul pour que cet acte renferme une faute grave ; par conséquent le confesseur doit alors apprécier le nombre de ces péchés, au moins tels qu'ils sont aux yeux de Dieu ; et lorsqu'il trouve un pénitent qui s'en est rendu coupable par récidive, il doit lui refuser l'absolution, à moins qu'il ne trouve en lui des marques extraordinaires de repentir, ou qu'il ne se soit corrigé.

XXXVII. 2° Il doit lui demander s'il a commis des injures graves envers son prochain et en présence de plusieurs personnes ; car, dans ce cas, il doit faire réparation d'honneur devant les mêmes personnes, en demandant pardon à celui qu'il a offensé et en lui donnant d'autres marques d'estime, à moins que l'on ne puisse raisonnablement présumer que celui qui a souffert l'injure a fait remise de la réparation [1], ou qu'il ne se refuse à cette rétraction publique, de peur d'avoir à rougir de nouveau et de rappeler l'injure qu'il a reçue à la mémoire de ceux qui en ont été témoins, ou bien encore si l'on doit craindre que cette réparation ne fasse éclater de nouveaux sentiments de haine [2] Si l'injure a été secrète, le coupable doit en demander pardon en secret, comme l'enseigne la vraie doctrine [3] Il faut remarquer cependant que les injures que se disent mutuellement les personnes sans éducation, quoique graves en elles-mêmes, ne le sont pas cependant pour des

1. Cf. lib. III, n. 984. — 2. N. 988. — 3. N. 985.

gens de cette sorte, comme, par exemple, lorsqu'ils s'appellent voleurs, sorciers, femmes publiques ; parce que ces gens-là ne s'affectent pas beaucoup de ces insultes, et que les personnes qui les entendent n'y croient pas ; excepté, par exemple, s'ils nommaient la nature du désordre et les personnes qui ont pu être leurs complices en particulier. Il doit leur demander de plus s'ils ont allumé des discordes et semé la division entre plusieurs personnes, en rapportant aux unes ce qu'ils avaient entendu dire aux autres.

XXXVIII. Il leur demandera enfin s'ils ont eu quelque inimitié, et s'ils ont refusé à leur ennemi des marques d'amitié. C'est ici le lieu de dire un mot de la question agitée entre les docteurs, savoir si l'offensé peut quelquefois être obligé de faire remise à celui de qui il a reçu l'offense. Les théologiens de Salamanque disent [1] que l'offensé est, à la vérité, obligé de faire la remise de l'injure, mais non de la peine fixée par l'autorité publique, parce que l'acquittement de cette peine importe au bien de l'Etat. En théorie, cette opinion est fondée, mais en pratique je n'ai jamais osé donner l'absolution à aucun de ceux qui prétendaient pardonner à leurs ennemis, mais en voulant que la justice eût son cours, afin que les malfaiteurs fussent réprimés, parce que je n'ai jamais pu me persuader que ces individus, qui la plupart du temps sont couverts de péchés, possèdent cet amour du bien public et de la justice (non à l'égard des autres malfaiteurs, mais seulement à l'égard de celui qui les a offensés), et que cet amour de la justice soit tout à fait exempt d'un désir de vengeance [2]. Par conséquent, comme le disent la plupart des docteurs, il doit arriver très-souvent que cet amour du bien public, que ces personnes-là mettent en avant, ne soit au fond qu'un prétexte dont ils couvrent leur désir de vengeance. Toutefois, je pense que l'on peut donner l'absolution à l'offensé, quoiqu'il veuille, avant de pardonner, exiger la juste réparation du dommage qu'il a souffert, pourvu que l'auteur de l'offense ne soit pas dans un état de pauvreté tel qu'il lui soit impossible de fournir aucune

1. *Tract.* 22, c. 6, n. 12. — 2. Cf. lib. II, n. 29, à ce mot : *Licet.*

indemnité; 2° si en pardonnant il met pour condition que celui qui l'a offensé s'exile du pays, soit parce qu'il a des frères ou des fils d'un âge mûr qui peuvent embrasser sa querelle, soit parce que l'auteur de l'offense est tellement insolent et querelleur, qu'il doit craindre, à cause de sa propre faiblesse, de ne pouvoir supporter ses insultes.

XXXIX. Circa *VI præceptum*. I. Interrogentur de cogitationibus, num desideraverint, aut morose delectati fuerint de rebus inhonestis, et an plene ad eas adverterint, et consenserint. Deinde num concupierint puellas, aut viduas, aut nuptas; et quid mali cum illis se facturos intenderint. In quo advertendum, quod rustici, communiter loquendo, existimant majus peccatum stuprum, quam simplicem fornicationem : e contrario nesciunt malitiam adulterii : ideo cum iis, qui hujus vitii consuetudinem habent, non expedit eos monere de adulterii malitia, cum prævidetur monitio parum profutura. De his autem cogitationibus, quibus assentiti sunt, sumendus est numerus certus, si haberi potest; sin autem, exquiratur quoties in die, vel hebdomada, vel in mense cogitationibus consenserint. Sed si nec etiam id explicare possint, interrogentur, num concupierint singulas quæ sibi occurrerunt, vel in mentem venerunt; aut num habitualiter turpiter de aliqua in particulari cogitarint, nunquam pravis cogitationibus (*a*) resistendo; et an semper illam concupierint, vel an tantum quando (*b*) ipsam aspiciebant. Demum interrogentur etiam, num media apposuerint ad malas cogitationes exequendas, nam (ut diximus in libro [1] tunc illa media, etsi indifferentia, a malitia interna informantur; et ideo explicanda ut peccata externa, sive opera incœpta.

XL. Circa verba obscœna, interrogentur 1° coram quibus, et quoties ita locuti sint, ratione scandali; an coram viris, aut feminis : uxoratis, aut non : pueris, vel adultis. Facilius enim scandalizantur puellæ et pueri, quam adulti, præsertim qui

1. Cf. lib. V, n. 42.

a) L'éditeur de Turin porte *consensibus*.

b) L'éditeur de Turin porte *quantum*.

(*Le traducteur.*)

in hoc vitio sunt habituati. 2° Quæ dixerint verba, an v. g. nominarint pudenda sexus a suo diversi; hoc enim difficulter excusatur a mortali. 3° Num verba protulerint ex ira, vel joco : nam ex ira difficilius aderit complacentia, et scandalum. (Caveat confessarius ab absolvendis hujusmodi recidivis in colloquiis turpibus, quamvis dicant ea protulisse ex joco, nisi prius emendentur, vel signum extraordinarium doloris afferant.) 4° Num jactaverint se de aliquo peccato; tunc enim tria peccata frequenter concurrunt, scilicet ingens scandalum audientium, jactantia de malo commisso, et complacentia de peccato narrato : ideoque interrogandi sunt, de quo peccato in specie se jactarint [1] Interrogentur etiam, an delectati sint audiendo (*a*) alios inhoneste loquentes, et an tunc adverterint ad correctionis præceptum, putantes eam profuturam.

XLI. 3. Circa opera. Interrogentur, cum qua rem habuerint. Num alias cum eadem peccarint. Ubi peccatum fuerit patratum (ad occasiones removendas). Quoties peccatum consummatum, et quot actus interrupti adfuerint, seorsim a peccato. Num peccato multo (*b*) ante consenserint; nam tunc actus interni interrumpuntur, juxta dicta [2]. Et tunc expedit formare judicium, toties multiplicata esse peccata, quot morulæ somni, distractionis, etc., adfuerint, prout sunt coram Deo, tantum interrogando de temporis duratione in peccato. Secus si malum propositum fuerit conceptum per duos vel tres dies ante consummationem peccati, et intra illud tempus non fuerit retractatum. Vide dicta *ibid.* Se polluentes interrogentur etiam de tactibus impudicis separatis a pollutionibus, et moneantur eos esse mortalia. Item interrogentur an in actu pollutionis concupierint, vel an delectati fuerint de copula cogitata cum aliqua vel pluribus mulieribus aut pueris; tunc enim tot peccata distincta committunt. Circa autem peccata conjugum respectu ad debitum maritale, ordinarie loquendo

1. Cf. lib. V, 26. — 2. N. 36.

a) L'éditeur de Turin porte *audiendi*.
(*Le traducteur.*)

b) L'éditeur de Turin porte *multum*.
(*Le traducteur.*)

confessarius non tenetur nec decet interrogare nisi uxores, an illud reddiderint, modestiori modo quo possit, puta an fuerint obedientes viris in omnibus; de aliis taceat, nisi interrogatus fuerit. Quæ autem liceant, et quæ vetentur inter conjuges circa idem debitum, vide quæ fuse dicta sunt in libro [1].

XLII. A l'égard du septième commandement, il demandera au pénitent s'il a pris les choses d'autrui, et de qui, et si elles étaient d'une ou de plusieurs personnes, et s'il l'a fait en une ou en plusieurs fois, parce que, s'il a pris à toutes les fois une matière grave, il a chaque fois commis un péché mortel; s'il a pris chaque fois une matière légère, il n'a pas commis un péché grave, à moins que ce vol n'ait été joint à une matière grave, et pourvu qu'il n'ait pas eu, dès le principe, l'intention de le joindre à une matière grave; mais lorsque la matière est arrivée au degré exigé pour qu'elle soit grave, quand même le pécheur n'aurait pas commis en cela un péché grave, il n'y en aurait pas moins pour lui obligation grave d'en faire la restitution [2]; tout au moins la restitution de la matière dernière qui a complété la matière grave [3] Remarquez cependant ici que, dans les vols minimes, il faut une plus grande quantité de matière pour qu'il y ait gravité, et il en faut davantage si les objets ont été pris à des personnes diverses. Aussi dit-on que dans les vols minimes et commis contre plusieurs personnes différentes, il faut une valeur double [4]; et s'il y a eu entre ces vols un intervalle considérable, comme, par exemple, deux mois, alors il n'est pas probable qu'on doive les joindre l'un à l'autre pour en former une matière grave [5]. Quant à ceux qui mangent des fruits dans les vignes d'autrui, pourvu que ce ne soient pas des fruits rares et d'un grand prix, ils sont excusés avec probabilité au moins de péché grave, si toutefois ils n'en ont pas pris une grande quantité pour les porter au dehors [6]; car, dans ces objets qui sont publiquement exposés, il faut une va-

1. Cf. lib. VI, ex n. 900. — 2. Cf. lib. III, n. 533. — 3. *Ibid.*, in fine. — 4. *Ibid.*, n. 530. — 5. *Ibid.* — 6. N. 529, q. 2.

leur plus grande pour faire que la matière soit grave [1] On peut également excuser les valets et les servantes qui prennent à leurs maîtres des comestibles pour leur propre besoin, pourvu que ce ne soient pas des objets d'une valeur extraordinaire, ou qu'ils n'en prennent pas une très-grande quantité [2] On ne doit pas non plus déclarer coupables de péché grave ceux qui ramassent du bois ou qui font paître leur bétail dans les propriétés communales, lors même que cela leur a été défendu, parce que de telles prohibitions sont considérées comme purement pénales [3]. La gravité de la matière doit être déterminée d'auprès la qualité de la personne volée; c'est ce que nous avons suffisamment expliqué dans notre ouvrage [4] Quant aux vols commis par les enfants ou par les femmes mariées, il faut une valeur plus forte pour faire que la matière soit grave, et ces personnes-là sont rarement obligées à la restitution sous peine de faute grave [5]

XLIII. Après avoir vérifié l'obligation grave du pénitent, le confesseur verra s'il peut faire la restitution sur-le-champ, même en éprouvant quelque inconvénient, et dans ce cas il ne doit pas l'absoudre avant qu'il ait fait la restitution, lors même qu'il donnerait des marques extraordinaires de repentir [6]; parce que les choses qu'on a prises sont comme une espèce de sang qu'on ne tire des veines qu'avec un grand effort et avec une grande douleur; c'est pourquoi, si l'on n'oblige pas le pénitent à restituer avant qu'il reçoive l'absolution, il s'y résoudra difficilement après l'avoir reçue, comme l'expérience le fait voir. On pourrait faire exception seulement en faveur d'un pénitent dont la conscience serait si timorée qu'il fût impossible de douter de ses dispositions. J'ai dit *avec quelque inconvénient*; mais si le pénitent ne pouvait faire la restitution sans se mettre dans une grave nécessité, c'est-à-dire sans tomber au-dessous d'une condition qu'il a légitimement acquise, on devrait lui permettre de différer la restitution, pourvu toutefois que le créancier ne fût

1. Cf. lib. III, n. 529. — 2. *Ibid.*, n. 545. — 3. *Ibid.*, n. 614, à ces mots : 2. *In loco.* — 4. N. 529. — 5. N. 539-543. — 6. N. 682.

pas aussi dans un état de grave nécessité. Bien plus, quand même le créancier serait dans un état de grave nécessité, le débiteur ne serait pas obligé de faire la restitution, s'il se trouvait, lui aussi, dans la même nécessité, et que, par cette restitution, il dût se mettre dans une nécessité quasi-extrême; pourvu toutefois (c'est ainsi qu'on doit l'entendre) que la chose volée n'existe pas en nature (*non extet in specie*), et pourvu que ce ne soit pas précisément ce vol qui ait réduit la personne volée à l'état de grave nécessité [1] Le confesseur doit au moins dans ce cas, c'est-à-dire lorsqu'il permet de différer la restitution, conseiller au pénitent de restituer quelque chose, ou bien de faire quelque travail ou quelque cadeau, de temps en temps, en faveur du créancier.

XLIV Il est impossible d'exposer ici toutes les choses qu'il est nécessaire de savoir sur cette matière de la restitution, qui est si étendue et si compliquée; on peut étudier ce que nous en avons dit en divers endroits de notre ouvrage; je veux seulement indiquer ici quelques questions qui se présentent plus souvent et qui tiennent de plus près à la pratique. 1° Lorsqu'un individu est allé commettre un vol en compagnie avec d'autres, pour juger s'il doit restituer ou non la totalité du dommage causé, il faut faire une distinction : s'il n'y est allé que par pur entraînement, et si le vol aurait dû avoir lieu de la même manière sans lui, il ne devra restituer qu'une portion du dommage équivalente à la part qu'il a prise dans l'action ; mais s'ils sont allés commettre le vol de concert (en s'excitant les uns les autres), chacun d'eux est tenu solidairement à réparer la totalité du dommage [2]. Toutefois il est difficile en pratique de persuader aux ignorants, et surtout à ces gens d'une conscience peu timorée, qu'ils sont obligés de restituer aussi ce qui a été pris par les autres ; et d'un autre côté, l'on présume que la personne volée se contente de la portion due absolument par chaque voleur, par la raison qu'en obligeant chacun d'eux à restituer le tout, on s'expose à ce qu'ils ne restituent ni le tout, ni

1. Cf. lib. III, n. 723. — 2. Cf. lib. III, n. 679, à ce mot : *Quæritur*.

même leur portion particulière. C'est pourquoi le confesseur doit les avertir qu'ils sont obligés de faire la restitution sans leur en expliquer le montant, leur laissant le soin de restituer selon ce que leur conscience leur dira [1] 2° Il faut remarquer qu'on ne peut pas obliger quelqu'un à restituer le dommage qu'il a causé sans en avoir retiré pour lui-même aucun profit, lorsqu'il n'a pas pu prévoir ce dommage, au moins d'une manière confuse [2], ou bien lorsqu'il n'a pas encore été condamné par un jugement à réparer ce dommage [3] 3° Lorsque le vol est incertain, c'est-à-dire lorsque la personne volée n'est pas connue, la valeur de la restitution doit être employée à faire dire des messes, à faire des aumônes aux pauvres et à doter des établissements religieux [4] Et lorsque celui qui doit restituer est lui-même pauvre, il peut s'appliquer la restitution à lui-même et à sa famille [5] ; mais si la personne volée est connue, c'est à elle que l'on doit restituer. C'est pourquoi il est surprenant de voir tant de confesseurs assez peu éclairés pour ordonner que la restitution soit employée à des aumônes ou à faire dire des messes, tandis que la personne volée est connue. Quant à moi, j'ai soutenu [6] que dans ce cas le pénitent est obligé de faire une seconde restitution, parce qu'un voleur est toujours obligé, même dans les cas fortuits, à indemniser le maître de la chose volée, et je n'ai pu, à cet égard, admettre l'opinion contraire. Seulement j'ai dit [7] que lorsque les vols sont de peu de valeur, quoiqu'en les ajoutant on en forme une somme considérable, et lorsque les personnes volées sont nombreuses, quoique connues, je ne crois pas qu'il y ait péché grave à faire la restitution aux pauvres, et cela par la raison que j'en ai donnée dans cet endroit ; il n'y aurait même pas péché véniel, si l'on avait des motifs valables pour en agir ainsi, comme, par exemple, si l'on ne pouvait restituer aux personnes volées sans s'exposer à de graves

1. *Ibid.*, n. 579, in fin., et l'*Instruction pour les confesseurs de villages*, c. 8.
2. N. 613, in fin. — 3. Cf. lib. I, n. 100, in fin., et lib. III, n. 554, in fin. — 4. Cf. lib. III, n. 589, in fin. — 5. *Ibid.*, n. 672. — 6. Cf. lib. I, n. 39, à ces mots : *Quid si.* — 7. Cf. lib. III, 534, q. 2.

inconvénients, ou bien si les pauvres à qui l'on restitue se trouvaient dans un état de nécessité telle que l'on pût présumer le consentement des personnes volées [1] Si quelque marchand a commis des vols de peu de valeur, mais incertains, au préjudice d'un grand nombre d'acheteurs, par exemple en vendant du vin, de l'huile, etc., j'ai soutenu qu'il doit en faire la restitution aux habitants de la même ville, soit en diminuant le prix, soit en augmentant le poids, et non aux pauvres de l'endroit, comme l'admettent plusieurs auteurs, quoique (comme je l'ai dit ci-dessus), en restituant aux pauvres, il ne commettrait pas un péché grave, ni même un péché véniel, s'il avait de justes motifs pour le faire [2] 4° Il faut remarquer que lorsque quelqu'un a pris la chose d'autrui ou qu'il la garde, parce qu'il présume que s'il la demandait à son maître, celui-ci la lui donnerait volontiers, on ne doit pas l'obliger à en faire la restitution [3] 5° On ne doit pas non plus obliger à la restitution celui qui, ayant oublié sa dette, a donné, par un don tout à fait gratuit, à son créancier, la valeur de ce qu'il lui devait [4] 6° Il faut remarquer que, pour que le pénitent soit obligé à la restitution sous peine de faute grave, lorsqu'il a consommé la chose volée et qu'il n'en est pas devenu plus riche, il faut d'abord qu'il se soit rendu coupable d'une faute intérieure contre la justice commutative [5] ; il faut de plus qu'il y ait eu de sa part une action extérieure, ou bien une influence directe sur la cause du dommage [6], et, de plus, que cette influence ait eu un caractère d'injustice grave [7], et que tout cela soit moralement certain [8] Voilà pour ce qui concerne la chose prise. Quant à ce qui concerne la chose retenue, lorsque le pénitent peut invoquer en sa faveur l'opinion probable et la possession légitime, c'est-à-dire commencée et continuée de bonne foi, le confesseur ne doit pas l'obliger à en faire la restitution [9] ; bien plus, lorsqu'il a commencé à posséder une chose de bonne foi, après avoir tâché

1. Cf. lib. III, n. 595, in fin. — 2. *Dict.* n. 595. — 3. Cf. lib. III, n. 700, à ces mots : *Quær hic.* — 4. N. 700, à ces mots : *Quær.* 2. — 5. N. 550. — 6. N. 584. — 7. Cf. lib. III, n. 551. — 8. N. 562 et 658. — 9. Cf. lib. I, n. 83.

de découvrir la vérité, il n'est pas obligé de restituer cette chose, tant qu'il n'est pas certain du droit que peut avoir sur elle un autre individu, ainsi que nous l'avons prouvé en plusieurs endroits [1] Si l'obligation de restituer était certaine, mais que le pénitent fût incontestablement de bonne foi, et que le confesseur prévît d'une manière évidente que ses avertissements ne seraient pas écoutés, il doit s'abstenir de les adresser au pénitent, pour ne pas causer la perte de son âme, en rendant formel le péché qui n'est que matériel, ainsi que le disent communément les docteurs [2]. Enfin, pour ce qui concerne l'obligation de restituer résultant d'un contrat, le confesseur doit interroger, examiner, et décider ensuite. Du reste, il suffit de remarquer ici que lorsqu'il se trouve des contrats usités depuis lôngtemps dans un pays, et principalement dans les pays où il y a eu des missions, le confesseur doit avoir soin de ne pas le condamner trop légèrement avant d'en avoir examiné toutes les circonstances, parce que bien des contrats sont, au premier aspect, usuraires ou injustes, et qu'on voit ensuite, après un mûr examen, qu'ils ne le sont pas. En ce qui concerne la prescription des biens, on peut voir ce que nous en avons dit au livre III, n. 504.

XLV En ce qui concerne le *huitième commandement*, le confesseur doit 1° demander au pénitent s'il a fait perdre à quelqu'un sa réputation, s'il a accusé son prochain d'un crime faux ou vrai; et, lorsque le crime a été réellement commis, il doit lui demander s'il était resté secret, ou s'il était devenu public dans une localité, soit par la renommée, soit par un jugement. Il doit lui demander, de plus, s'il a diffamé quelqu'un en présence d'une ou de plusieurs personnes, et de combien; de plus, s'il a publié le fait comme le connaissant par lui-même ou comme l'ayant entendu raconter par d'autres. A l'égard de la réparation de l'honneur; lorsque le méfait imputé est faux, le calomniateur doit s'en dédire; mais lorsqu'il est vrai, il doit tâcher d'y remédier autant qu'il le peut,

1. Cf. lib. IV. n. 547, circa fin., et n. 669.
2. Cf. lib. VI, n. 612, à ces mots : *inf.* 11.

sans mentir; il peut dire, par exemple : « C'est un conte que j'ai fait; je me suis trompé; j'ai commis une erreur. » Quelques auteurs admettent qu'il peut dire en équivoquant : J'ai menti, parce que tout péché est un mensonge, ainsi que cela est dit dans l'Ecriture ; quant à moi, je conseille assez ordinairement à mes pénitents de dire : Je me le suis tiré de la tête, en équivoquant aussi, parce que toutes les paroles viennent de l'esprit, c'est-à-dire de la tête. Mais si l'on a des raisons de croire que la réparation de l'honneur sera plus préjudiciable qu'utile à la personne diffamée, parce que le mal qu'on a dit d'elle est présumé avoir été oublié (comme cela se présume lorsque la diffamation date d'une époque éloignée, et que depuis lors il n'en a plus été dit mot), il vaut mieux alors tâcher de contribuer à l'honneur de la personne diffamée en louant en elle quelque bonne qualité, afin de lui concilier l'estime publique, que d'aller renouveler le souvenir de la diffamation sous prétexte de réparer le tort qu'on lui a fait. Le confesseur doit tâcher de faire accomplir ces sortes de réparations avant d'accorder l'absolution, lorsque cela peut facilement se faire, quoique du reste elles soient moins difficiles à obtenir que les restitutions, où il s'agit d'intérêt. Il faut remarquer ici, en dernier lieu, que la révélation du crime d'autrui n'est proprement une détraction et un péché, comme le dit saint Thomas [1], qu'autant qu'on la fait avec l'intention de ruiner la réputation du coupable, mais non lorsqu'on la fait pour éviter quelque dommage, comme, par exemple, si l'on en faisait la déclaration au père du coupable, à ses maîtres ou à son prélat, pour les engager à le corriger ou à prévenir le dommage que sa mauvaise action peut causer à autrui, à moins que ce dommage, dont un autre est menacé, ne fût de beaucoup inférieur à celui qui doit retomber sur la personne diffamée. On peut observer à cet égard ce que nous avons dit dans notre ouvrage [2], XLVI. Quant à l'obligation de réparer l'honneur qu'on a enlevé à quelqu'un en lui faisant une insulte, nous en avons traité à propos du cinquième comman-

1. S. Thom., 2-2, q. 73, a. 2. — 2. V. lib. III, n. 69.

dement, n. 36. Quelques auteurs rapportent encore à ce huitième commandement, ce qui regarde les jugements téméraires. A ce sujet, beaucoup de personnes ignorantes viennent s'accuser d'avoir porté des jugements téméraires ; il faut à cet égard leur faire remarquer 1° que, lorsqu'ils ont des motifs suffisants pour porter tel ou tel jugement sur un fait, ce jugement n'est pas téméraire, mais juste, et que par conséquent il n'est pas coupable ; 2° que le plus souvent ce ne sont pas des jugements, mais de simples soupçons que les maîtres et les pères de famille sont même obligés quelquefois de former pour empêcher quelque mauvaise action, par exemple pour empêcher leurs domestiques de voler, ou leurs filles de se livrer à une vie déréglée, ou pour tout autre objet semblable. On doit seulement les avertir de ne pas communiquer de tels soupçons à d'autres personnes, quand il n'y a pour le faire aucune nécessité.

XLVII. Il nous resterait à parler des commandements de l'Eglise ; mais, en ce qui concerne celui qui oblige à entendre la messe et celui qui défend de travailler les jours de fête, nous en avons déjà parlé. A l'égard du jeûne, nous recommandons trois choses au confesseur : 1° que toute espèce d'occupation n'exempte pas du jeûne, mais seulement les occupations qui exigent une grande agitation du corps [1] ; 2° que les gens de peine ne sont exemptés du jeûne que dans les jours où ils travaillent, ou bien lorsqu'ils pensent devoir travailler le lendemain, et que le jeûne les mettrait hors d'état de le pouvoir faire [2] ; 3° que, pour accomplir le jeûne, il ne suffit pas de ne rien manger hors des repas et de faire le soir un repas plus léger qu'à l'ordinaire, comme le pensent à tort un grand nombre de personnes, parce que le jeûne consiste à ne faire qu'un seul repas dans la journée ; le soir, on ne permet qu'une simple collation de huit onces de nourriture, selon l'usage, ou tout au plus dix onces pour les personnes qui sont habituées à manger le soir plus qu'à l'ordinaire [3] Il n'y a d'excusés que les pauvres, qui n'ont pas assez de nourriture

1. Cf. lib. III, n. 141. — 2. N. 144. — 3. Cf. lib. III, n. 125.

pour faire, le matin, un repas suffisant, et qui ne pourraient pas soutenir leurs forces avec la simple collation du soir [1] Si ces pauvres ont, le soir, une nourriture suffisante pour faire un repas complet, quelques auteurs prétendent qu'ils doivent observer le jeûne en faisant la collation le matin; mais un grand nombre d'autres professent une opinion contraire, par la raison qu'un tel jeûne serait excessivement pénible. Voyez, du reste, ce que nous en avons dit dans notre ouvrage [2]

Quant à la manière dont le confesseur doit se conduire avec ces personnes ignorantes, après les avoir ainsi examinées, pour les disposer à la contrition, et leur imposer une pénitence, nous avons traité cette matière dans les numéros 10 et 11 ci-dessus. Mais il doit, avant tout, faire attention à ne pas négliger cet examen, lorsqu'il en voit la nécessité; car la plupart peut-être des confesseurs sont en défaut sur ce point.

CHAPITRE III.

DES QUESTIONS A FAIRE AUX PERSONNES PEU SOIGNEUSES DE LEUR CONSCIENCE, SUR LEURS DEVOIRS D'ÉTAT OU DE CONDITION.

XLVIII. Observons ici qu'en ce qui concerne les obligations attachées à la condition ou à l'emploi de chacun, il ne suffit pas toujours que le confesseur se contente de demander au pénitent s'il a accompli ses devoirs; lorsqu'il voit que celui qui s'adresse à son tribunal néglige les affaires de sa conscience, ou s'il a quelque autre raison de soupçonner qu'il n'accomplit pas régulièrement ses devoirs, il doit alors lui faire des questions particulières sur chacune de ses obligations, ou au moins sur les principales.

XLIX. 1° Si c'est un prêtre qui vient se confesser, on lui demandera s'il a satisfait à son office et aux obligations des messes, ou s'il a différé de les dire pendant un temps notable;

1. N. 123, au mot : *Secundo*. — 2. N. 1004, circa fin.

s'il se livre à des opérations de commerce, s'il est adonné au jeu, s'il dit la messe avec précipitation, car il serait coupable de péché grave, au jugement de plusieurs, s'il la disait en moins d'un quart d'heure [1], puisqu'il n'est pas possible de dire la messe dans un si court espace de temps sans une grande confusion de paroles et de cérémonies, ou du moins on ne peut pas, en la célébrant ainsi, y apporter toute la décence et la gravité qu'on doit mettre à un sacrifice aussi auguste. Et d'ailleurs il résulte de cette précipitation un grand scandale pour les séculiers, à qui il semble (comme le disait Bellarmin [2]) que de tels prêtres ne croient pas à la présence réelle de la divine majesté de Jésus-Christ dans le saint sacrifice.

L. Il fera bien aussi de lui demander si, dans le pays qu'il habite, il manque de confesseurs, parce que, dans ce cas, il pourrait y avoir obligation pour ce prêtre de se rendre capable d'entendre les confessions, ainsi que nous l'avons prouvé par de fortes raisons [3], et ainsi que cela résulte de la doctrine de saint Thomas, qui a dit dans son Suppl. q. 34, a. I, que Dieu a institué dans son Eglise l'ordre des prêtres afin qu'ils administrent les sacrements aux fidèles. « Et ideo (ce sont les paroles de ce saint) posuit ordinem in ea, ut quidam aliis sacramenta traderent. » C'est pour cela que les prêtres sont appelés lumière du monde, sel de la terre et coadjuteurs de Dieu. Par conséquent, le devoir du prêtre étant d'administrer les sacrements, comment pourrait-il être exempt de péché lorsqu'il voit que ses compatriotes manquent de confesseurs, qu'un grand nombre d'entre eux vivent dans le péché, ou exposent leur salut éternel, et que par paresse il néglige de se rendre propre à administrer le sacrement de pénitence qui, après le baptême, est le sacrement le plus nécessaire pour le salut, éludant ainsi le but que le Seigneur s'est proposé en le faisant prêtre? Les paroles du Seigneur contre les prêtres qui négligent le salut de leur prochain sont trop terribles : « Si, lorsque je dis à l'impie : Vous mourrez certainement, vous négligez de le lui annoncer... l'impie mourra dans son ini-

1. Cf. lib, VI, n. 400. — 2. Cf. lib. VI, n. 400. — 3. *Ibid.*, n. 625.

quité, mais je vous redemanderai son sang [1] » Si un tel prêtre voulait s'excuser en alléguant son peu d'aptitude et son insuffisance, qu'il écoute ce que dit saint François de Sales; il dit que c'est une fausse humilité que d'alléguer la faiblesse de ses moyens pour se dispenser de travailler au salut des âmes. Il dit que tout cela n'est qu'un artifice de l'amour-propre et une humilité coupable, qui n'est qu'un prétexte spécieux pour couvrir sa paresse. Il ajoute que Dieu en nous accordant quelques moyens a voulu que nous en fassions usage, et, par conséquent, on fait bien plutôt preuve d'humilité en obéissant à cette volonté de Dieu et en faisant valoir en conséquence les talents qu'on a reçus de lui. L'orgueilleux a sans doute des motifs de ne rien entreprendre, parce qu'il se confie en lui-même. L'humble au contraire doit être courageux, parce qu'il ne compte pas sur ses propres forces, mais sur l'assistance de Dieu, à qui il plaît de faire triompher sa toute-puissance dans notre faiblesse. Et par conséquent, conclu saint François de Sales, celui qui est humble peut tout entret prendre.

Si le prêtre est un confesseur, il faut lui demander s'il a fait des études suffisantes, et s'il les continue, car (ainsi que nous l'avons dit au n. 18, *in fine*) il ne suffit pas pour bien confesser d'avoir étudié seulement une fois. Il faut lui demander de plus s'il a accordé l'absolution à des personnes qui se trouvaient dans une occasion prochaine de péché, ou à des personnes qui étaient retombées dans certains péchés, et qui ne donnaient pas des marques extraordinaires de repentir. Si ce confesseur s'accuse d'avoir sollicité quelque personne *ad turpia*, il faut lui demander s'il sait qu'il ne peut plus célébrer la messe, puisque le pape Benoît XIV a prononcé contre les confesseurs coupables de telles sollicitations, une interdiction perpétuelle et réservée au Saint-Siége, comme nous l'avons démontré [2], et qui est encourue avant toute sen-

1. Si dicente me ad impium : Morte morieris, non annuntiaveris ei... ipse impius in iniquitate sua morietur, sanguinem ejus de manu tua requiram. (*Ezech.*, III, 18.) — 2. Cf. lib. VI, n. 705.

tence même par ceux qui l'ignorent, puisque cette inhabilité n'est pas une censure, mais un empêchement.

LI. 2° S'il vient un curé pour se confesser, le confesseur doit lui demander 1° s'il a soin de reprendre comme il le doit ceux de ses paroissiens qui nourrissent des inimitiés, ou qui mènent un commerce honteux, ou qui fréquentent les maisons de leurs fiancées; et sur ce chapitre, il doit lui recommander fortement de ne jamais célébrer les fiançailles, si ce n'est très-peu de temps avant la noce, comme le font les bons pasteurs, car autrement il arrivera que tout cet intervalle entre les fiançailles et le mariage sera un temps de péché. 2° Il doit lui demander s'il veille à ce que ses paroissiens accomplissent leur devoir pascal, sans en excepter personne. Combien n'en trouvons-nous pas, lorsque nous allons en mission, et principalement parmi les personnes de haute condition, qui ont négligé l'accomplissement de ce devoir pendant plusieurs années, sans que le curé leur ait fait aucun avertissement et sans qu'il ait cherché à les tirer de cet état! 3° S'il a administré les sacrements (et particulièrement le sacrement de pénitence) par lui-même, aux personnes en danger de mort, ou toutes les fois qu'il en a été requis [1] Je dis *par lui-même*, parce que, lorsqu'il peut le faire et que néanmoins il les fait administrer par d'autres, il ne satisfait pas à ses obligations [2] 4° S'il a assisté les mourants. 5° S'il a prêché les dimanches, car s'il omet de prêcher pendant un mois continu, ou bien pendant trois mois avec discontinuité, il n'est pas excusé de péché grave par les docteurs, à moins qu'il n'ait pour excuse quelque empêchement légitime. 6° S'il a fait les aumônes auxquelles il est obligé, lorsqu'il possède des bénéfices riches dont le revenu excède les frais de son entretien. 7° S'il s'est appliqué à enseigner la doctrine chrétienne aux petits enfants et aux personnes ignorantes en ce qui concerne les mystères de la foi et les moyens de salut; particulièrement s'il a enseigné aux personnes igno-

1. Cf. lib. VI, n. 623, à ces mots : *Resp.* 2, et 3.
2. Cf. lib. IV, n. 127, au mot *Hinc.*

rantes la douleur qu'elles doivent avoir de leurs péchés, et aux jeunes enfants l'obligation de communier lorsqu'ils en sont capables, c'est-à-dire (en règle générale) à l'âge de dix ou douze ans, ou quatorze ans tout au plus tard [1] Saint Charles ordonna aux curés de son diocèse de faire faire la communion aux enfants qui auraient atteint leur dixième année [2] Et après cela il y a des curés qui font difficulté de donner la communion à ceux qui sont âgés de douze ans, et pourquoi? Pour ne pas se donner la peine de les instruire. 8° Si, par des considérations humaines, ils se sont montrés trop indulgents à l'égard des jeunes gens qui se présentent pour recevoir les ordres; car les curés ne doivent pas se contenter à cet égard d'une connaissance négative, il faut qu'ils sachent positivement s'ils sont de bonnes mœurs, s'ils fréquentent les sacrements; et ils doivent prendre à ce sujet des informations particulières. Ceux qui se présentent pour recevoir les ordres sont quelquefois chargés de mille péchés, ils auront communié à peine une fois l'année, ou même ils auront négligé l'accomplissement du devoir pascal, et ils viendront ensuite hardiment exhiber des certificats de leurs curés constatant qu'ils ont mené une bonne conduite et qu'ils ont fréquenté les sacrements. Puis on leur donnera les ordres, et ils deviendront un sujet de scandale pour le peuple. Or c'est aux curés certainement que Dieu demandera compte de tous ces désordres, attendu que les évêques s'en reposent sur leur témoignage; mais les évêques plus soigneux de leurs devoirs ne s'en fient pas aux curés sur une matière aussi importante dont dépend le salut des fidèles.

LII. 3° S'il se présente à la confession un évêque dont le confesseur ait lieu de douter qu'il ait à cœur de régler sa conscience, le confesseur lui demandera 1° s'il emploie les soins nécessaires pour s'assurer (outre l'examen de capacité, auquel il doit soumettre ceux à qui il veut conférer les ordres) s'ils sont positivement dignes de les recevoir, ainsi que cela lui est ordonné par les sacrés canons, par le concile de Trente et par l'Apôtre lui-même, en ne se contentant pas des certifi-

1. Cf. lib. VI, n. 301, à ces mots : *Sed hic.* — 2. *Ibid.*

cats délivrés par les curés, lesquels (comme nous l'avons dit) méritent la plupart du temps peu de confiance. 2° S'il n'admet pour confesseurs que des prêtres d'une capacité reconnue pour la doctrine et pour les mœurs, puisqu'autrement ces confesseurs seraient plus nuisibles qu'utiles. 3° Comment il emploie les revenus de sa mense, car, comme nous l'avons prouvé [1], l'évêque doit distribuer aux pauvres tout ce qui excède les exigences d'un honnête entretien. 4° De quelle manière il observe l'obligation de la résidence, parce qu'il lui est défendu de sortir de son diocèse, même pendant les trois mois de vacances accordés par le concile (comme l'a déclaré le pape Benoît XIV), lorsque c'est pour une cause futile ou par pure récréation. 5° Comment il a soin de s'informer s'il ne se répand pas de scandales parmi ses ouailles, afin d'y obvier le mieux qu'il pourra, en implorant même, s'il le faut, l'appui du bras séculier. Il faut lui demander enfin, comment il s'applique à donner le bon exemple, parce qu'un prélat est obligé d'une manière toute spéciale à mener une conduite exemplaire; car, autrement, comment pourrait-il réprimander ses ecclésiastiques, par exemple, touchant certaines liaisons avec des femmes, ou l'habitude de jouer à des jeux défendus, s'il leur donnait lui-même l'exemple de pareils vices?

LIII. 4° Si la pénitente qui se présente à la confession est une religieuse cloîtrée, le confesseur doit lui demander : 1. si elle a violé le vœu de pauvreté en prenant ou en donnant quelque chose sans autorisation ; 2. si elle a récité l'office divin ; car, comme nous l'avons démontré [2], ce n'est pas une opinion suffisamment probable que celle qui prétend que les religieuses ne sont pas obligées de réciter l'office en leur particulier. Il doit lui demander, 3. si elle a entretenu quelque correspondance dangereuse, soit par paroles, soit par lettres galantes. Et si cette religieuse ne veut pas rompre une telle correspondance, le confesseur doit lui refuser avec fermeté l'absolution : car, dans de semblables familiarités, lors même que le but que se proposerait la religieuse ne serait pas positivement

1. Cf. lib. III, n. 492. — 2. Cf. lib. I, n. 141.

mauvais, il y a toujours danger urgent, ou tout au moins scandale et mauvais exemple pour les autres religieuses [1]. 4. Il doit lui demander si elle conserve des ressentiments contre quelqu'une de ses sœurs. 5. Aux employées des couvents, il doit faire des questions particulières sur les choses relatives à leur charge. A la tourière, par exemple, si elle porte des lettres ou autres messages suspects; à la portière, si elle tient la porte entr'ouverte, avec danger de scandale pour les religieuses ou pour les personnes du dehors; aux supérieures, si elles emploient toute la vigilance nécessaire par rapport aux hommes qui entrent ou séjournent dans le couvent, ou si elles usent de connivence par rapport à quelques abus nouveaux, en faisant remarquer que, bien que les simples religieuses ne pèchent que véniellement en transgressant une règle de peu d'importance, les supérieures pèchent en matière grave, quand elles n'ont pas soin d'empêcher comme elles le pourraient le relâchement de l'observance [2]

LIV 5° Si c'est un juge qui vient se confesser, il lui demandera s'il a fait des exceptions en faveur de quelques personnes; s'il a expédié les causes avec soin; s'il a apporté ou omis l'application qu'il devait à étudier chaque affaire, ou si, dans les sentences qu'il a portées, il a usé de partialité pour l'une des parties.

Si c'est un greffier, il doit lui demander comment il s'est conduit en prenant les informations; s'il a interrogé les personnes de manière à leur souffler leurs réponses; s'il a affaibli ou altéré les dépositions.

LV 6° Si c'est un médecin, il lui demandera 1° s'il a assez de connaissance et assez d'expérience pour bien remplir ses fonctions, et s'il s'applique à étudier, comme il le doit, les cas les plus difficiles, lorsqu'ils se présentent; 2° s'il a permis de manger de la viande ou de manquer l'office ou la messe par des considérations humaines et sans nécessité; 3° s'il a administré quelque remède dangereux à un malade dont l'état

1. Diana, p. 5, tr. 7, R. 21 et 22. — 2. Cf. lib. IV, n. 13.

n'était pas encore tout à fait désespéré [1]; 4° s'il a envoyé ses ordonnances chez quelque pharmacien de ses amis qu'il connaissait pour être peu fidèle ou peu expérimenté, ou pour habitué à vendre des remèdes de mauvaise qualité; 5° s'il a soigné les pauvres dans leurs maladies lorsqu'il est payé pour cela, ou bien si, lorsqu'ils ne le payaient pas, il les a abandonnés dans un état de grave ou d'extrême nécessité [2] 6° Il doit lui demander d'une manière toute particulière s'il a eu soin de veiller à ce que ses malades se confessassent en temps opportun, conformément aux décrets des papes. J'ai déjà traité ce point dans plusieurs passages de mon livre [3], où j'ai dit qu'Innocent III avait défendu aux médecins de donner leurs soins à un malade, tant qu'il ne s'était pas confessé. Saint Pie V, en confirmant cet ordre, ajouta que le médecin doit abandonner le malade après trois jours de soins, lorsqu'il ne s'est pas confessé pendant ce temps; et il dit de plus, qu'avant de prendre le grade de docteur, les médecins doivent prêter serment d'observer ce précepte; cet ordre a été notifié à tous les colléges. Mais il s'élève des doutes sur le sens que l'on doit donner à ce précepte et à ce serment. Plusieurs docteurs ont prétendu que cela devait s'entendre du cas où la maladie était dangereuse, ou au moins paraissait devoir le devenir, et ils ont dit que c'était dans ce sens qu'on avait reçu la bulle de Pie V Mais l'opinion la plus générale est que ce précepte, quoiqu'il ne soit pas obligatoire dans toutes les maladies légères, ne doit pas néanmoins être observé seulement dans les maladies dangereuses, mais encore lorsqu'on voit la possibilité que la maladie le devienne par la suite. La raison en est qu'Innocent III ordonna aux médecins d'obliger le malade à se confesser avant d'entreprendre sa guérison, afin (dit le saint pontife) que le malade ne tombe pas plus facilement dans le danger de mort en s'effrayant de son propre état, à cause de la confession qu'on lui fait faire; il entend donc que le médecin fasse confesser le malade avant que sa maladie soit de-

1. Cf. lib. I,n. 28, V q. 2. — 2. TRULL., t. I, l. IV, c. 1, dub. 2, in fin. — 3. Cf. lib. III, n. 182, et mieux lib. VI, n. 664.

venue mortelle. Je crois que c'est là le véritable sens du précepte; mais je n'ignore pas que tous les médecins tiennent une conduite opposée, au moins dans notre royaume, et je pense qu'il en est de même partout; je parle même des médecins de conscience timorée, qui ne font faire la confession à leurs malades que lorsque la maladie a réellement pris un caractère dangereux, sans penser même qu'ils violent en cela le serment qu'ils ont prêté conformément à la bulle de S. Pie V, se prévalant de l'opinion de quelques docteurs [1], qui prétendent que ce serment n'est obligatoire que dans le sens que lui donne l'usage. Mais, quoi qu'il en soit, il est certain qu'il y a péché mortel de la part des médecins qui n'avertissent pas leurs malades de se confesser lorsque la maladie est grave. C'est une chose déplorable de voir un si grand nombre de malades (et particulièrement lorsque ce sont des personnes de haute condition) qui ne s'appliquent à régler leurs comptes pour le cas de mort, que lorsqu'ils ne sont plus que des cadavres en quelque sorte, pouvant à peine parler et entendre, et moins encore se former l'idée de l'état de leur conscience ou se repentir de leurs péchés. Tout cela arrive par la faute des médecins, qui, pour ne pas contrarier les malades ou les parents, ne les avertissent pas du danger de leur état, mais leur persuadent au contraire qu'il n'y a rien à craindre, et les abusent ainsi jusqu'au dernier moment. Le confesseur doit donc, lorsqu'il se présente un médecin dont la conscience est négligée, avoir soin de l'interroger sur ce point, et de lui faire comprendre, non en passant, mais avec force et chaleur, l'obligation où il est de prescrire la confession à ses malades, au moins lorsqu'il voit que la maladie est grave, ou qu'elle peut le devenir; c'est ce que pensent tous les docteurs. Je dis *avec force*, parce que c'est de là que dépend le salut non-seulement du médecin et du pénitent, mais encore de tous ceux qui seront confiés à ses soins.

LVI. 7° Si c'est un chirurgien ou un pharmacien qui se présente à la confession, il doit lui demander s'il a donné des

1. Cf. l. VI, n. 664, à ce mot *Notant*, inf. ad n. 5.

remèdes à des femmes pour les faire avorter; s'il a vendu un remède pour un autre et pour un prix plus fort que ce qu'il valait [1].

LVII. 8° Si c'est un commerçant, il lui demandera s'il a fait faux poids ou fausse mesure; s'il a vendu ses marchandises à un prix plus élevé que le maximum, et particulièrement lorsqu'il les a vendues à crédit, lorsque la solvabilité des acheteurs était sûre et qu'il n'y avait pour lui aucun inconvénient à attendre le paiement. Pour savoir si dans les ventes à crédit on peut augmenter le prix des marchandises, par la raison que c'est, suivant l'estimation commune, le prix courant des choses vendues à crédit, et pour savoir si les choses qui ont diminué de prix peuvent être vendues à leur valeur primitive, on peut étudier les explications que nous avons données là-dessus dans notre ouvrage [2].

LVIII. 9° Si c'est un tailleur qui se présente, il doit lui demander s'il a travaillé les jours de fête pendant un temps considérable pour terminer les habits et les porter à ses pratiques, sans y être forcé par quelque cause extraordinaire [3]; s'il a observé les jeûnes commandés par l'Eglise, car la couture n'est pas un travail qui exempte du jeûne [4]; s'il a altéré le prix, en disant que le marchand lui a livré le drap à meilleur marché par considération pour lui. Lorsqu'on lui a, en effet, accordé une remise sur le prix, il peut en garder la valeur, pourvu qu'il ait usé d'une diligence moralement suffisante pour s'assurer, au moyen d'informations, que les autres marchands ne font pas cette remise [5]; mais il faut que cela soit tout à fait certain, car autrement il ne pourrait pas exiger plus que le prix qu'il a payé lui-même. Il lui demandera de plus s'il a gardé les coupons des habits, parce qu'il ne lui est pas permis de le faire, excepté lorsque l'acheteur y consent, ou bien lorsqu'il lui paie la façon au-dessous du prix ordinaire; de plus, s'il se trouve dans une occasion prochaine de

1. Cf. lib. III, n. 821. — 2. N. 809. — 3. N. 303, V. *Sartoribus*. — 4. N. 1041, V. *Barbitonsopres*. — 5. Cf. lib. III, n. 816, à ces mots : *Caute igitur*.

pécher, en prenant mesure aux femmes, comme cela arrive souvent aux jeunes gens peu réservés.

LIX. 10° S'il se présente un courtier ou une revendeuse (c'est-à-dire les personnes qui achètent les objets aux patrons pour les vendre), il doit leur demander s'ils n'ont pas gardé une partie du prix de la vente, parce que, comme nous l'avons soutenu [1] contre l'opinion de quelques autres, ils ne peuvent garder l'excédant, lors même que le maître des objets aurait déterminé le prix qu'il en voulait, attendu que cette détermination est faite dans l'intention que l'objet ne soit pas vendu à un prix inférieur, et non pas dans l'intention que le courtier garde l'excédant, lorsqu'il l'a vendu à un prix supérieur; et cela a lieu lors même que le maître aurait désigné le lieu où il voulait que les objets fussent vendus, et que le courtier aurait fait des démarches pour les vendre dans un autre endroit où il en aurait trouvé un prix plus élevé; car nous pensons que dans ce cas il ne peut pas garder tout l'excédant, mais seulement la valeur des démarches extraordinaires qu'il a été obligé de faire, attendu que tous les fruits que produit la chose doivent être pour celui à qui la chose appartient. Mais exceptons cependant [2] de cette règle : 1° le cas où le courtier aurait amélioré la chose, et en aurait par ce moyen trouvé un prix plus élevé que ce qu'elle valait d'abord ; 2° s'il était convenu avec le propriétaire de la chose de ne lui donner que le prix déterminé, soit que la convention à cet égard ait été expresse, ou qu'elle n'ait été que tacite (il y aurait convention tacite, par exemple, si le patron ne lui avait fixé aucun salaire pour ses soins); 3° si l'excédant était de peu de valeur, de manière qu'on pût présumer que le patron lui en ferait donation; 4° si, après avoir fait les diligences ordinaires, le courtier achetait la chose pour son propre compte au prix qu'il en a trouvé, et la revendait ensuite avec avantage, soit dans un autre lieu, soit dans un autre temps. Il en serait de même si l'on avait donné à un courtier la commission d'acheter une chose à un tel prix, et qu'il l'eût achetée à un prix inférieur;

1. Cf. lib. III, n. 825, à ce mot : *Quær.* — 2. *Ibid.*, à ces mots : *Bene autem.*

dans ce cas le courtier ne peut pas exiger plus que ce qu'il a payé lui-même, à moins qu'il n'ait été astreint à des démarches très-onéreuses pour obtenir un rabais, ou qu'il n'ait acheté la chose pour son propre compte en prenant sur lui les risques qu'il pouvait courir. Cela doit s'entendre néanmoins du cas où, après la diligence morale qu'il aurait faite, il n'aurait pas trouvé à l'acheter pour un moindre prix [1]

LX. 11° S'il vient un barbier ou un perruquier, il doit lui demander s'il exerce son état les jours de fête dans les endroits où une telle coutume n'existe pas, car il ne pècherait pas si c'était l'habitude du pays, ou s'il rasait les jours de fête les personnes qui travaillent toute la semaine. Il doit de plus lui demander s'il coiffe les dames, d'après l'usage introduit aujourd'hui par le démon. Je soutiens que (communément parlant) c'est là pour les jeunes gens une occasion prochaine de pécher mortellement, par suite des impressions sensuelles ou des mauvais désirs que cela excite en eux. C'est pourquoi je dis que l'on ne peut pas permettre l'exercice de ces fonctions à une personne qui n'est pas affermie contre ces impressions; mais lorsqu'on s'est fortifié par une longue expérience, on ne commet pas en cela de péché mortel; toutefois il est du devoir des confesseurs d'éloigner autant que possible ces pénitents de l'exercice d'un tel état, qui est au moins fort dangereux. Je ne m'occupe pas à discuter la question de savoir si les femmes qui se font ainsi coiffer par des hommes peuvent ou non avoir la conscience tranquille; on dit que c'est un usage reçu parmi elles, et que malgré cela elles se confessent et communient : *videant ipsæ et ipsarum confessarii.* Les confesseurs qui liront ceci doivent au moins leur conseiller de chercher quelques femmes qui sachent remplir cet emploi, et que si elles n'en trouvent pas, elles se gardent bien de prendre des jeunes gens au maintien desquels elles verraient qu'ils ne s'en acquittent pas avec simplicité de cœur. Du reste, je crois que les femmes d'une conscience délicate ne doivent pas prendre des hommes pour accommoder leur

1. *Ibid.*

tête, mais qu'elles doivent se servir de femmes et s'en contenter.

CHAPITRE IV

COMMENT LE CONFESSEUR DOIT SE CONDUIRE A L'ÉGARD DE CEUX QUI SE TROUVENT DANS UNE OCCASION PROCHAINE DE PÉCHER.

(Voir plus haut, p. 254-263.)

Comme il serait parfaitement inutile de répéter ici ce qui se trouve d'avance imprimé dans ce volume même, nous omettons ce chapitre et quelques autres de la *Pratique du Confesseur*, en nous contentant de les indiquer avec leurs renvois aux pages de ce volume où on en trouvera le développement.

CHAPITRE V

COMMENT LE CONFESSEUR DOIT SE CONDUIRE AVEC LES HABITUDINAIRES ET LES RÉCIDIFS.

(Voir plus haut, p. 263-277.)

CHAPITRE VI

COMMENT LE CONFESSEUR DOIT SE CONDUIRE AVEC LES PÉNITENTS QUI SONT SOUS LE POIDS DE QUELQUE CENSURE OU DE QUELQUE CAS RÉSERVÉ, OU QUI SONT OBLIGÉS DE FAIRE UNE DÉNONCIATION, OU BIEN QUI ONT QUELQUE EMPÊCHEMENT A CONTRACTER MARIAGE, SOIT DIRIMANT, SOIT PROHIBITIF.

LXXVIII. 1° S'il se présente un pénitent atteint par quelque censure ou engagé dans un cas réservé, dont le confesseur n'ait pas la faculté de l'absoudre, nous avons déjà dit plus haut que le confesseur fera un acte de charité en recourant lui-même à l'évêque, qui peut absoudre de tous les cas réservés au pape, quand ils sont occultes, et même en déléguer à d'autres le pouvoir, à l'exception cependant des cas réservés plus spécialement au saint-siége, quoique l'évêque puisse encore en absoudre, s'il est impossible au pénitent d'aller à Rome, ou bien en écrivant à la sacrée Pénitencerie s'il s'agit d'un cas papal, spécialement si le cas est occulte, pour en obtenir

lui-même directement la faculté d'en absoudre son pénitent. Quant à la formule à employer quand on s'adresse à la sacrée Pénitencerie, nous l'indiquerons ci-après, n. 83. Nous observerons seulement ici que celui qui n'a pas connaissance de la censure papale n'encourt ni la censure ni même le cas réservé, parce que c'est principalement à cause de la censure réservée au pape que le cas lui est aussi réservé [1]; à la différence des cas épiscopaux, qu'on n'encourt pas moins, quoiqu'on ignore la censure qui s'y trouve attachée, parce que c'est principalement le cas qui est réservé à l'évêque [2], et cela, lors même que l'on ignorerait que l'évêque s'est réservé l'absolution du cas où l'on est tombé, ainsi que nous en avons fourni la preuve [3]; mais d'un autre côté, aucune censure ne peut être encourue par celui qui l'ignore invinciblement [4] Il faut remarquer de plus que, lorsque quelqu'un a fait une confession sacrilége en temps de jubilé, la réserve n'est pas levée, comme nous l'avons prouvé particulièrement par une déclaration de N. T. S. P Benoît XIV [5] Nous avons soutenu la même opinion [6] pour le cas où la confession a été nulle, si elle a été faite en temps de jubilé; mais si, hors du jubilé, on a fait une confession nulle à un prêtre qui avait la faculté d'absoudre des péchés réservé, c'est le sentiment commun et en même temps le plus probable [7], que la réserve ne s'en trouve pas moins levée; et l'opinion commune aussi, et suffisamment probable, c'est que la réserve est encore levée, lors même que la confession aurait été sacrilége, pourvu que le pénitent n'ait pas gardé un silence coupable spécialement sur le péché réservé [8]

LXXIX. 2° Le confesseur doit se souvenir qu'il est obligé, sous peine de faute grave, d'imposer à ses pénitents l'obligation de dénoncer aux supérieurs ceux qui auraient proféré des blasphèmes ou des propositions hérétiques, avec adhésion formelle à l'erreur et opiniâtreté; mais non si on l'a fait par ignorance, ou par irréflexion, ou par un certain travers de la

1. Cf. lib. VI, n. 580. — 2. Cf. lib. VI, n. 580. — 3. N. 581. — 4. Cf. lib. VII, n. 43. — 5. Lib. VI, n. 517, q. 11. — 6. *Ibid.*, vers. *Si autem.* — 7. *Ibid.*, n. 598, q. 4. — 8. *Ibid.*

langue; car, dans ces derniers cas, il suffit de recommander au pénitent d'avertir le coupable de son erreur [1] Le confesseur doit de plus obliger les femmes et les enfants à dénoncer les confesseurs qui les auraient sollicités, ou qui auraient eu avec eux des rapports déshonnêtes ; et il fera bien d'étudier le livre où a été expliquée fort nettement cette matière [2] Mais pour ce qui concerne la pratique, le confesseur doit faire attention, 1° à ne pas précipiter son jugement dans cette matière de sollicitations, quand il s'agit de l'obligation de dénoncer à imposer à ses pénitents, puisqu'une telle obligation ne doit pas être imposée lorsqu'il est douteux qu'il y ait eu ou non une vraie sollicitation [3], à moins que les paroles ou les actes qui ont eu lieu n'impliquent par eux-mêmes une sollicitation réelle, et qu'il n'y ait de douteux que l'intention qu'a pu avoir le sollicitant, ou qu'il n'y en ait de forts indices, quand même ils ne seraient pas évidents, sans indice du contraire, parce qu'alors ces indices suffisent pour fonder une certitude morale [4] Il doit faire attention, 2° à ne pas se montrer facile à se charger lui-même de faire la dénonciation, excepté dans quelques cas rares où la charité l'y engagerait, par suite de la difficulté qu'éprouverait le pénitent à se rendre auprès du supérieur. Il doit faire attention, 3° à ne pas négliger d'imposer cette obligation au pénitent sollicité, lors même qu'il prévoit que ce pénitent ne l'accomplira pas, parce que c'est un devoir que le souverain pontife a imposé directement au confesseur [5]. Par conséquent, il fera bien de différer, d'absoudre le pénitent, jusqu'à ce que celui-ci ait accompli cette obligation. A plus forte raison devra-t-il différer, s'il pense qu'il ne se résoudra qu'avec peine à l'accomplir ; il pourra cependant l'absoudre s'il le trouve empêché pour le moment, mais avec la résolution de faire la chose, aussitôt qu'il pourra commodément la faire [6] De telles dénonciations doivent être faites au moins dans l'espace d'un mois [7] Il faut remarquer de plus

1. Cf. lib. IV, n. 254, à ces mots : *Not.* 2. — 2. Cf. lib. V, ex n. 675. — 3. N. 702. — 4. *Ibid.*, au mot : *Excipiendum.* — 5. Cf. lib. VI, n. 694. — 6. N. 693. — 7. *Ibid.*, V. *Hoc autem.*

que N. S. P Benoît XIV [1] a enjoint de dénoncer le confesseur que l'on saurait avoir obligé un pénitent à déclarer le nom de son complice, à moins qu'il ne l'eût fait par pure simplicité ou par imprudence. On doit remarquer, en dernier lieu, en ce qui concerne les sortiléges commis par des séculiers, que maintenant, dans l'étendue de notre royaume (de Naples), en vertu de l'ordonnance de notre monarque Charles III, que Dieu protége, on n'est pas obligé d'en faire la dénonciation, à moins qu'il n'y ait eu abus de l'eucharistie ou de l'huile sainte [2]

LXXX. 3° En ce qui concerne les empêchements au mariage, lorsque le pénitent a quelqu'un de ces empêchements et que le mariage n'est pas encore contracté, il faut faire plusieurs distinctions : s'il s'agit d'un empêchement de consanguinité, ou de parenté spirituelle, ou d'affinité ou alliance de source légitime jusqu'au quatrième degré, ou bien d'honnêteté publique, lors même que l'empêchement serait occulte, le confesseur doit obliger le pénitent à dénoncer cet empêchement ou à en demander la dispense. S'il s'agit d'un empêchement d'affinité résultant d'un commerce illicite avec une cousine de la fiancée jusqu'au second degré, *modo adfuerit copula consummata cum seminatione perfecta* [3], ou d'un empêchement de crime, soit pour meurtre concerté entre les deux fiancés, de l'époux qui faisait obstacle à leur union, soit pour homicide avec adultère, soit pour adultère avec promesse ou attentat de mariage, selon la distinction établie dans notre ouvrage [4] : en ces cas, toutes les fois que l'empêchement est secret, on doit en obtenir la dispense de la sacrée Pénitencerie. Il en est de même pour le cas où l'empêchement au mariage résulterait d'un vœu de chasteté, ou de religion ; néanmoins, s'il y avait une cause très-urgente, comme il peut s'en présenter dans des cas très-rares, tels, par exemple, qu'un scandale, une querelle, un déshonneur imminent, et qu'on n'eût pas absolument le temps ou le moyen de recourir à la Pénitencerie, l'évêque pourrait alors

1. *Ibid*,. n. 944. — 2. N. 253, in fin. — 3. Cf. lib. VI, n. 1036 et 1075. — 4. *Ibid*., ex n. 133.

accorder aussi la dispense [1]; et, dans le cas où l'on n'aurait même pas la possibilité de recourir à l'évêque, on devrait observer ce qui est dit dans notre ouvrage [2]

LXXXI. Si le pénitent a déjà contracté le mariage auquel s'oppose un empêchement dirimant; alors, si l'empêchement provient d'un commerce licite, on doit observer ce qui est dit dans notre ouvrage [3]. S'il provient d'un commerce illicite, ou d'un crime, et que le pénitent soit de bonne foi, mais qu'on ne puisse faire connaître l'empêchement sans faire naître quelque danger, soit de mort, soit de scandale, ou d'incontinence, le confesseur doit alors garder le silence sur l'empêchement, et en attendant tâcher d'en obtenir la dispense de la sacrée Pénitencerie, après quoi l'ayant obtenue, il révélera l'empêchement à son pénitent, en lui indiquant la manière dont il pourra s'y prendre pour revalider son mariage. Nous avons prouvé que, pour cette révalidation il n'est pas besoin de l'assistance du curé et des témoins [4]; mais nous avons dit [5] que la partie à qui l'on a fait connaître l'empêchement doit elle-même en donner connaissance à l'autre comme aussi de la nullité de leur mariage, vu la clause de la sacrée Pénitencerie : *Ut dicta muliere de nullitate prioris consensus certiorata*, etc. Et pour cela il ne suffit pas (comme le voudraient quelques docteurs) de dire : *Si tu ne m'avais pas prise pour épouse, me prendrais-tu maintenant? Dis-moi : Je te veux*; ou bien de dire : *Pour ma tranquillité, renouvelons notre consentement*; cela ne suffit pas, parce qu'un tel consentement est toujours dépendant du premier, qui a été nul. Il ne suffit pas non plus de l'acte même du mariage, bien qu'accompli avec l'intention que doivent y apporter des époux. Toutefois il suffit de dire : Notre mariage a été nul pour une certaine raison (car on n'est pas obligé de faire connaître la qualité de l'empêchement); renouvelons notre consentement, si tu veux m'en croire; ou bien : Je suis en doute sur la validité de notre ma. riage, etc., parce qu'alors ce nouveau consentement est indé-

1. Cs. lib. VI, n. 112. — 2. N. 612, à ces mots : *Sed hic.* — 3. Cf. lib. VI, n. 1144. — 4. Cf. lib.VI, n. 1100.— 5. *Ibid.*, n. 1115.

pendant du premier. Mais lorsqu'on a des raisons de craindre que les formules précitées ne fassent découvrir le délit, et qu'il n'en résulte des querelles, ou un scandale, ou quelque infamie, et que, d'un autre côté, l'époux qui connaît l'empêchement ne peut pas se dispenser d'accomplir le devoir conjugal, alors, une fois la dispense obtenue, il suffira qu'il emploie l'une des formules dites d'abord, ou même il suffira qu'il soit le seul à exprimer son consentement, en se rangeant dans cette nécessité à l'opinion d'après laquelle l'un des époux, pour valider le mariage, n'a besoin que de joindre son consentement actuel avec le consentement donné dans le principe par l'époux qui en ignore la nullité, consentement qui subsiste virtuellement toujours par la continuation qui se fait de l'usage du mariage ou de la cohabitation [1]

LXXXII. Si l'empêchement dont le pénitent se trouve lié l'oblige simplement *ad non petendum debitum*, par suite du commerce illicite qu'il a eu avec une cousine de sa femme au second degré, il faut qu'il soit délié de cet empêchement, soit par la sacrée Pénitencerie, soit par l'évêque, soit par un confesseur régulier qui en ait obtenu la faculté du prélat de son monastère [2] Mais on n'encourt point cette sorte d'empêchement, quand on ignore la loi ecclésiastique qui, outre la loi divine, prohibe un tel inceste [3], ni même lorsque, connaissant cette loi, on ignore la peine attachée à son infraction. Cette dernière opinion est au moins probable [4] ; et dans tous les cas, on ne doit pas faire sortir le pénitent de sa bonne foi, lorsqu'il y a pour lui danger d'incontinence.

LXXXIII. Donnons ici les formules dont on doit se servir pour obtenir de la sacrée Pénitencerie les dispenses pour de tels empêchements, ou pour des vœux, ou pour l'irrégularité.

En ce qui concerne les empêchements au mariage, il faut que la lettre soit ainsi conçue : « Em. et Rév. Seigneur, NN. après avoir eu commerce charnel avec une femme, se trouve

1. Cf. lib. VI, n. 1115. — 2. N. 1076, au mot : *Insuper*. — 3. N. 1072. — 4. N. 1074.

avoir fait promesse de mariage à NN. sa sœur, et comme l'empêchement est secret, et que, si le mariage n'avait pas lieu, il en résulterait un grand scandale, il supplie Son Emin. de vouloir bien lui accorder la dispense dont il a besoin. On voudra bien adresser la réponse à Naples, à l'adresse de, etc., (on mettra là les noms et prénoms), confesseur approuvé. Veuillez agréer, etc. »

Si le mariage est déjà contracté, on peut se servir de la formule suivante : « NN., ignorant (ou connaissant) l'empêchement qui le frappait, a contracté mariage avec une femme dont la mère (ou la sœur) avait eu auparavant commerce charnel avec lui ; c'est pourquoi l'empêchement étant caché, et le mariage ne pouvant être dissous sans scandale, il supplie Son Emin. de lui accorder l'absolution et la dispense. La réponse, etc. »

En ce qui concerne les vœux de chasteté ou d'état religieux, on peut employer la formule suivante : « NN. se trouve avoir fait un vœu de chasteté ; mais comme il est sujet à de graves incontinences, il prie Son Emin. de le dispenser de ce vœu, afin qu'il puisse contracter mariage, etc. »

Pour l'irrégularité, on peut employer la formule suivante : « NN., prêtre, a encouru l'irrégularité par suite d'homicide (ou d'avortement, ou de violation de censure, etc.), et attendu qu'il est en danger d'infamie s'il s'abstient de célébrer, il supplie, etc. »

On mettra ensuite sur l'adresse :

» *A l'Em. et Rév. seign. et maître très-honoré,*

» Monseigneur le card. grand pénitencier

ROME. »

LXXXIV Le confesseur chargé de l'exécution de la dispense pourra, après avoir donné au pénitent l'absolution sacramentelle, se servir de la formule suivante : « Et insuper auctoritate apostolica mihi concessa dispenso tecum super impedimento primi (seu secundi, seu primi et secundi) gradus proveniente ex copula illicita, a te habita cum sorore mulieris

cum qua contraxisti (aut contrahere intendis), ut matrimonium cum illa rursus contrahere possis, renovato consensu; et prolem, si quam suscipies (vel suscepisti), legitimam declaro. In nomine Patris, etc. » Si c'est une dispense pour vœu de chasteté, on dit : « Insuper tibi votum castitatis quod emisisti, ut valeas matrimonium contrahere, et illo uti, in opera quæ tibi præscripsi dispensando commuto. In nomine, etc. » Si c'est pour une personne qui a contracté un mariage au mépris de son vœu de chasteté, il dira : « Item non obstante castitatis voto quod emisisti in matrimonio remanere, et debitum conjugale exigere possis, auctoritate apostolica tecum dispenso. In nomine, etc. »

LXXXV Pour savoir en quel cas la sacrée Pénitencerie peut absoudre, dispenser, etc., des cas réservés au souverain pontife, des censures, irrégularités, vœux, serments, restitutions incertaines, etc., voyez à la fin de notre ouvrage [1]; et pour les cas où elle peut dispenser des empêchements au mariage, voyez de même notre ouvrage [2]

CHAPITRE VII

COMMENT DOIT SE CONDUIRE LE CONFESSEUR A L'ÉGARD DES PERSONNES DE DIFFÉRENTES CONDITIONS

§ I.

Comment il doit se conduire à l'égard des enfants, des adolescents et des jeunes filles.

(Voir plus haut, p. 297-302, du n. 38 à 42 inclusivement.)

§ II.

Comment le prêtre doit se conduire avec les personnes scrupuleuses.

XCII. Les docteurs donnent à cet égard plusieurs règles de conduite; mais il est certain que le remède le plus efficace (et même le seul, comme le dit le P Segneri) à l'égard des per-

1. Cs. lib. VII, n. 470. — 2. Cs. lib. VI, n. 1144.

sonnes scrupuleuses, c'est l'obéissance aux conseils de leur directeur. Par conséquent le confesseur doit tâcher surtout de leur insinuer deux maximes principales ; la première, qu'en suivant les conseils de leur père spirituel pour tout ce qui n'est pas évidemment péché, elles sont certaines de marcher dans les voies de Dieu, puisque, dans ce cas, ce n'est pas à un homme, mais à Dieu même qu'elles obéissent, suivant cette parole : « Qui vous écoute, m'écoute [1] » C'est ce qu'enseignent tous les docteurs et tous les maîtres spirituels, comme saint Bernard, saint Antonin, saint François de Sales, saint Philippe de Néri, sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, saint Ignace de Loyola, le B. Denis le Chartreux, le B. Humbert, le Vén. P Avila, le grand Gerson, etc. La seconde maxime à insinuer à de tels pénitents, c'est que la chose sur laquelle ils doivent avoir le plus de scrupule, c'est la désobéissance à leur confesseur, qui les expose à perdre non-seulement la paix, la dévotion et les progrès qu'ils devraient faire dans la vertu, mais encore à perdre l'esprit et à compromettre leur salut; parce que leurs scrupules pourraient par suite devenir si forts qu'ils seraient réduits à se désespérer en se donnant la mort, ainsi que cela est arrivé à plusieurs, ou à s'abandonner au vice. Le confesseur doit de plus insinuer au pénitent scrupuleux, comme le dit très-bien l'Instruction pour les nouveaux confesseurs [2], que l'on ne doit pas avoir la prétention de régler ses comptes avec Dieu plume en main pour ainsi dire. Le Seigneur veut pour notre bien que nous vivions dans l'incertitude de notre salut; c'est pourquoi, tout en usant de la diligence dont nous sommes moralement capables pour ne pas l'offenser, nous devons nous abandonner avec confiance à ses divines miséricordes, et reconnaissant que nous ne pouvons pas nous sauver sans sa grâce, nous devons la lui demander toujours avec persévérance, confiance et tranquillité. « *Le mieux est*, dit saint François de Sales [3], *de marcher en fermant les yeux sous la protection de la divine Providence parmi*

1. Qui vos audit me audit. — 2. Part. 1, n. 76.
3. *Vie de S. François de Sales*, vers la fin, maxime 27.

les ténèbres et les indécisions qui environnent cette vie ; on doit s'en fier au savoir du père spirituel, lorsqu'il vous dit que vous êtes dans la bonne voie, sans en demander la raison : une personne obéissante à son directeur ne s'est jamais perdue. » Saint Philippe de Néri assurait que celui qui obéit à son confesseur « *s'exempte par là de l'obligation de rendre compte à Dieu de ses actions* [1] » Et d'un autre côté, saint Jean de la Croix disait : « *C'est une présomption et un manque de foi de ne pas se contenter sans examen de ce que dit le confesseur* [2]. »

XCIII. Après cela le confesseur doit 1° parler souvent à ces pénitents de la grande confiance que nous devons avoir en Jésus-Christ, mort pour nous sauver, et en sa divine mère, si puissante et si miséricordieuse envers ceux qui l'implorent, et il doit les engager à vivre dans l'assurance que leurs prières seront exaucées, s'ils les adressent à Jésus-Christ et à Marie. 2° Il doit leur défendre de lire des ouvrages propres à éveiller leurs scrupules, et de converser avec des personnes scrupuleuses ; et lorsque c'est un pénitent dont les scrupules, sont portés à l'excès, il doit lui défendre même d'aller entendre des sermons propres à lui inspirer de la terreur, et d'examiner sa conscience sur les points où il se fait des scrupules sans raison de s'en faire. 3° Si le scrupule consiste dans la crainte de donner son consentement à de mauvaises pensées (par exemple, à des pensées contre la foi, contre la pureté ou contre la charité), le confesseur doit lui dire franchement, et sans aucun ménagement, que ses scrupules ne signifient rien, et que de telles pensées sont des peines qu'il lui faut souffrir, mais non des consentements ni des péchés. Il doit à cet égard observer surtout la règle assignée par les docteurs [3], c'est-à-dire que quand une personne a la conscience timorée, on ne doit jamais juger qu'il y a eu péché mortel, à moins que cela ne soit plus que certain, parce que (comme le dit le P Alvarez) il n'est pas possible qu'un péché si monstrueux entre dans une âme qui l'abhorre, sans qu'elle s'en aperçoive ; c'est pourquoi il

1. Vita, lib. I, c. 20. — 2. *Traité des épines*, conf. 4, § 2, n. 8. — 3. Cf. lib. VI, n. 476.

convient quelquefois de défendre à ces pénitents scrupuleux de s'accuser de telles pensées, toutes les fois qu'ils ne sont pas certains et qu'ils ne peuvent pas jurer d'y avoir donné un assentiment coupable. Il faut remarquer ici que, pour bien diriger les personnes scrupuleuses, on ne doit pas leur prescrire des règles particulières, mais se borner à leur inculquer les règles générales, parce que, si on les embarrassait de règles particulières, elles n'arriveraient jamais à prendre une résolution, doutant toujours si telle règle est applicable à tel cas particulier, qui leur paraîtrait toujours différent du cas supposé par le confesseur.

XCIV 4° A l'égard de ceux qui ont des scrupules sur leurs confessions passées, c'est-à-dire qui craignent de n'avoir pas entièrement expliqué dans leurs confessions tous leurs péchés ou toutes les circonstances qui les ont accompagnés, ou qui craignent de ne pas en avoir eu une douleur suffisante; lorsque le confesseur voit que ces pénitents ont fait une confession générale, ou bien qu'ils ont répété leurs confessions passées pendant un temps notable, il doit leur défendre d'y penser désormais avec réflexion, et de revenir sur les péchés de leur vie passée, toutes les fois qu'ils ne sont pas certains d'avoir péché mortellement en cela, ou de ne s'en être jamais confessés; d'autant plus que les docteurs [1] enseignent que, lors même que des pénitents scrupuleux ont omis par inattention quelque péché grave, ils ne sont pas obligés (au moins lorsqu'ils n'en sont pas certains) de donner cette intégrité à leurs confessions, lorsqu'il y a tant d'inconvénients et un si grand danger à le faire, puisqu'un danger beaucoup moindre serait suffisant pour les exempter de ce devoir [2] Le confesseur doit user à cet égard de beaucoup de fermeté pour se faire obéir, et si le pénitent n'obéit pas, il doit le réprimander, le priver de la communion, et le mortifier de toutes les manières possibles. Les pénitents scrupuleux doivent être traités avec beaucoup de rigueur, parce que, s'ils perdaient l'obéissance, c'est-à-dire la seule ancre, pour ainsi dire, qui leur reste, ou ils

1. Cf. lib. I, n. 87, à ces mots : *Quod nihil.* — 2. Cf. lib. VI, ex n. 488.

deviendraient fous, ou ils tomberaient dans le relâchement.

XCV 5° Il en est d'autres qui craignent de commettre un péché à chaque action qu'ils font ; à ceux-là il faut leur ordonner d'agir sans gêne et de vaincre leurs scrupules en passant par-dessus, toutes les fois qu'ils ne voient pas d'une manière évidente que ce qu'ils vont faire est un péché. C'est ce qu'enseignent tous les docteurs avec le P Segneri [1] Peu importe qu'ils agissent avec une crainte actuelle (c'est-à-dire sans se dépouiller de leurs scrupules, ce qu'il est presque impossible d'obtenir des pénitents scrupuleux), parce qu'une telle crainte n'est pas une prescription de la conscience, ou du moins d'une conscience formée, comme Gerson l'a sagement observé [2], ni un véritable doute pratique, et qu'elle ne peut pas annuler le jugement porté d'abord, et qui persévère virtuellement, quoique la force de la crainte empêche alors de se le rendre présent, c'est-à-dire qu'ils ne commettent pas de péché en faisant une action quelconque, toutes les fois qu'ils ne sont pas certains que cette action est mauvaise; parce que, dans ce cas, ils n'agissent pas contre leur conscience, mais simplement contre cette vaine crainte [3] Le confesseur doit donc enjoindre à de tels pénitents de mépriser et de vaincre leurs scrupules en faisant librement ce que ces scrupules leur défendent, et de plus, il doit leur défendre de s'en confesser dans la suite.

§ III.

Comment le confesseur doit se conduire avec les personnes adonnées à la dévotion.

(Voir plus haut, p. 302-305, n. 43 et 44, et plus loin, chap. IX.)

§ IV

Comment le confesseur doit se conduire avec les sourds et muets.

XCVIII. Lorsque le muet est en même temps sourd, comme cela arrive ordinairement, il faut, pour le confesser, le prendre

1. Cf. lib. I, n. 86, et le P. SEGNERI, cap. ult. — 2. Dict. n. 86. — 3. Cf. lib. I, n. 76, à ces mots : *Hinc duo.*

à part dans quelque lieu retiré pour lui faire expliquer ses péchés et son repentir le mieux que cela est possible. Mais le confesseur doit auparavant s'informer auprès des gens que le muet fréquente, s'ils lui connaissent quelque vice, et comment il doit se conduire avec lui pour le comprendre et s'en faire comprendre ; et lorsqu'il peut parvenir à comprendre par ses signes quelque péché particulier et le repentir qu'il en a, il doit lui donner l'absolution. Mais, quant à moi, je croirai toujours ne devoir l'absoudre que sous condition, à moins que je ne sois moralement convaincu de ses bonnes dispositions.

XCIX. Lorsque le muet sait écrire, il doit, d'après notre opinion [1], se confesser par écrit, parce que celui qui est obligé à la fin est obligé aussi aux moyens ordinaires. Je dis *ordinaires,* parce que l'écriture ne serait plus pour le muet un moyen ordinaire, si, pour se confesser de cette manière, il devait être obligé de se livrer à un grand travail, ou de s'exposer à faire connaître à d'autres sa confession.

C. S'il se présente au confessionnal une femme sourde (ou presque sourde, c'est-à-dire qui entende très-difficilement), et que le confesseur s'aperçoive en la questionnant qu'elle est sourde, c'est une question de savoir s'il peut lui dire à haute voix de revenir en temps et lieux opportuns. Ce cas se présente souvent dans les missions, et il cause beaucoup d'embarras aux pauvres missionnaires. Quant à moi, voici ce que je dis : si le confesseur reconnaît la surdité de la pénitente dès le commencement de la confession, il peut lui dire sans scrupule de revenir ; mais s'il s'en aperçoit seulement dans le courant de la confession, en voyant qu'elle répond d'une manière incohérente aux questions qu'il lui adresse, il ne peut pas lui dire à haute voix de revenir, parce qu'il ferait soupçonner aux personnes qui entourent le confessionnal qu'elle s'est confessée de quelque péché grave, ou qui du moins paraît être grave ; et par conséquent, s'il voit que la pénitente est suffisamment disposée, il doit lui donner l'absolution en termes absolus, lors même qu'elle se serait accusée de quelque faute

1. Cf. lib. VI, n. 479, au mot : *Quær.*

grave; sinon il l'absoudra sous condition, parce que l'obligation où il est de garder le secret l'empêche de lui dire de revenir et de s'assurer de ses bonnes dispositions; il doit aussi lui donner une pénitence légère, parce qu'il sera obligé de la lui expliquer à haute voix et que les autres pourront l'entendre. On peut consulter à cet égard notre ouvrage [1]

§ V.

Comment le confesseur doit se conduire avec les moribonds.

(Voir plus haut, p. 306 et suiv., n. 47 et 48.)

§ VI.

Comment le confesseur doit se conduire avec les condamnés à mort.

(Voir plus haut, p. 307 et suiv., n. 49 et 50.)

§ VII.

Comment le confesseur doit se conduire avec ceux qui sont possédés du démon.

(Voir plus haut, p. 310 et suiv., n. 51-55.)

CHAPITRE VIII.

DE LA PRUDENCE DU CONFESSEUR I. DANS LE CHOIX A FAIRE ENTRE DIVERSES OPINIONS; II. DANS LA RÉPARATION DES ERREURS QU'IL PEUT COMMETTRE; III. DANS LE SOIN QU'IL DOIT PRENDRE DE GARDER LE SECRET SACRAMENTEL; IV. DANS LA CONFESSION ET LA DIRECTION DES FEMMES.

CX. Le confesseur doit user d'une grande prudence dans le choix des opinions. Je n'entrerai pas ici dans la question qui est aujourd'hui si controversée, savoir si l'on peut suivre l'opinion la moins probable et la moins sûre, lorsqu'elle a contre elle une opinion plus probable; cette question est traitée par la plupart des auteurs, et particulièrement par tant de savants écrivains, qui l'ont discutée en ces derniers temps, mais qui,

1. Cf. lib. VI, n. 463, au mot : *Petes.*

à mon avis, auraient dû plutôt chercher à l'éclaircir par de bonnes raisons que d'y mêler, les uns contre les autres, des invectives mordantes. Je reproduirai seulement ici ce que j'ai dit ci-dessus, n. 64 et 67, en parlant de l'occasion prochaine, c'est-à-dire que, lorsqu'il s'agit d'éviter un péché formel, le confesseur doit, en règle générale, suivre (autant que cela est permis) les opinions les moins rigides, puisqu'il n'y a que le péché formel qui soit une offense faite à Dieu. Mais, lorsque les opinions les moins rigides doivent exposer à commettre des péchés formels, alors le confesseur doit leur préférer dans la pratique les opinions les plus rigides, qui sont, dans ce cas, les plus salutaires au pénitent. Néanmoins, lorsque le pénitent veut suivre quelque opinion probable, et que, du reste, il a toutes les dispositions nécessaires, le confesseur doit lui donner l'absolution, parce que la confession qu'il a faite lui donne un droit certain à la recevoir, et qu'autrement il se verrait contraint de la demander à un autre confesseur, ce qui lui ferait une pénible nécessité de recommencer sa confession; c'est là l'opinion communément admise, et admise même par plusieurs des partisans de l'opinion la plus rigide, tels que Pontas, Cabassut, Victoria, et particulièrement saint Antonin. On peut, du reste, avoir recours à notre ouvrage, où nous l'avons prouvée dans plusieurs endroits [1]. On doit la suivre d'autant plus, qu'autrement un confesseur devrait obliger son pénitent à des restitutions auxquelles il serait cependant probable que celui-ci ne serait pas tenu [2]: obligation qu'un confesseur n'a pas le droit d'imposer, lors même qu'il ne considérerait pas l'opinion invoquée par le pénitent comme solidement probable, pourvu toutefois que le pénitent ne soit pas une personne tout à fait ignorante, et qu'il regarde comme probable sa propre opinion en se fondant sur le sentiment de plusieurs graves docteurs; mais cela ne doit s'entendre que des cas où l'opinion du pénitent aurait quelque probabilité au moins apparente ; car si le confesseur la jugeait entièrement fausse, en ayant pour la combattre un principe

1. Cf. lib. I, n. 25, et lib. VI, n. 604. — 2. Cf. lib. III, n. 669.

certain, ou une raison convaincante contre laquelle il ne vît pas de réponse possible, et qu'ainsi il ne pût pas douter de la certitude de sa propre opinion, il ne devrait pas absoudre le pénitent, si celui-ci refusait de se rendre à son avis [1] Cependant, lorsque le confesseur prévoit que ses avertissements ne devront pas être utiles au pénitent, et qu'ils ne serviraient qu'à rendre formel son péché qui n'est encore que matériel, il doit alors omettre ses avertissements, excepté dans certains cas. Voyez, du reste, ce qui nous avons dit plus haut, n. 6 et 9.

CXI. 2° Si le confesseur a commis, sans qu'il y ait de sa faute, quelque erreur qui intéresse la validité du sacrement, il n'est pas obligé en stricte justice d'en avertir son pénitent, mais seulement par principe de charité, principe qui cesse d'être obligatoire en cas de quelque grave inconvénient [2]; à moins que le confesseur ne soit en même temps le propre curé du pénitent, et qu'il ne soit obligé en cette qualité de réparer un grave dommage causé par lui à son paroissien, ou que le pénitent ne se trouve en danger de mort ou de ne pas se confesser, car alors la charité elle-même oblige sous grave inconvénient. Si le confesseur a commis en cela une faute grave, il est toujours obligé, même lorsqu'il y a pour lui un grave inconvénient, de réparer son erreur (particulièrement s'il a laissé son pénitent dans quelque occasion prochaine de pécher; à moins que celui-ci ne se soit confessé à d'autres, ou qu'il n'ait communié. Mais un tel avertissement ne peut jamais être fait au pénitent hors du confessionnal, sans sa permission, lorsqu'il aurait pour résultat de lui rendre odieuse la confession. Quand l'erreur a porté seulement sur l'intégrité de la confession, soit parce que le confesseur n'a pas demandé l'espèce des péchés, soit parce qu'il n'en a pas demandé le nombre; quand même en cela il y aurait eu de sa faute, il n'est pas obligé de réparer l'erreur hors de la confession, parce que le pénitent éprouverait toujours de la honte à s'entendre rappeler ses péchés. Si, par une mauvaise intention ou par suite d'une ignorance coupable, il l'avait exempté d'une restitution

1. Cf. lib. I, n. 25, à ce mot : *Quod.* — 2. Cf. lib. I, n. 25, à ce mot : *Quod.*

à faire, ou obligé injustement à faire une restitution, il devrait l'en avertir après lui en avoir demandé la permission, sinon il serait obligé de faire la restitution lui-même. Mais lorsqu'il a commis une semblable erreur sans faute grave de sa part, il n'est pas tenu d'en avertir le pénitent avec un grave inconvénient pour lui-même; et cependant, s'il ne répare pas cette même erreur lorsqu'il peut le faire sans grave inconvénient, il se trouvera également obligé de faire lui-même la restitution. Enfin, si le confesseur a oublié d'engager le pénitent à faire la restitution, il n'est pas obligé de la faire lui-même, quand même il serait le curé du pénitent et qu'il aurait commis en cela une faute grave. On peut consulter sur ce sujet notre ouvrage, où ces questions sont discutées, et leurs solutions justifiées par la raison et les autorités qu'on y invoque [1]

CXII. 3° Le confesseur doit garder avec beaucoup de discrétion le secret sacramentel. L'on sait, et cela est certain, qu'il est défendu au confesseur de parler des choses qu'on lui a dites en confession, toutes les fois que cela peut amener la révélation directe ou indirecte du secret sacramentel, ou bien une aggravation à l'état du pénitent, lors même qu'il serait douteux s'il a entendu ces choses-là en confession, ou bien dans quelque circonstance analogue à la confession [2] A la vérité, le confesseur peut (généralement parlant) dire quelques péchés qu'il a apppris en confession, lorsque cela ne peut pas venir à la connaissance du pénitent, ou que celui-ci lui en a donné la permission expresse. Il doit néanmoins faire attention, 1° à ne pas parler des péchés qu'on lui a confiés devant des personnes simples qui pourraient croire qu'il révèle la confession ; 2° à ne pas dire en chaire qu'il règne dans le pays quelque vice général qu'il aura pu connaître d'après les confessions, c'est-à-dire, lorsqu'il ne l'a pas su par une autre voie, et que cela est dans un petit endroit [3], et surtout s'il prêche dans quelque monastère : car alors il doit bien se garder de s'emporter plus qu'à l'ordinaire contre quelque défaut particulier qu'il aurait su, d'après les confessions, régner

1. Cf. lib. VI, n. 620. — 2. N. 653. — 3. Cf. lib. VI, n. 652.

dans ce monastère. 3° Le confesseur ne doit pas chercher à obtenir du pénitent par des importunités la permission de révéler ses péchés ; car cette permission n'étant pas entièrement spontanée et libre, il ne pourrait pas s'en prévaloir. Il doit donc être réservé autant que possible à demander de semblables permissions, et attentif à ne jamais le faire sans nécessité ; et alors même il est plus sûr d'engager le pénitent à lui parler de ces mêmes choses en dehors de la confession. On sait également qu'il n'est pas non plus permis au confesseur d'entretenir hors de la confession le pénitent lui-même des choses entendues en confession, à moins d'avoir sa permission expresse ; mais il peut en parler durant la confession, toutes les fois qu'il pense que cela est utile au salut du pénitent [1] 4° Il lui est défendu de demander au pénitent le nom de son complice : et s'il refuse l'absolution à celui qui ne veut pas le lui déclarer, il encourt la suspense *ferendæ sententiæ* ; et les auteurs qui enseignent que cela est permis au confesseur encourent l'excommunication papale *ipso facto* [2] Quant au cas où le pénitent serait obligé, sous peine de faute grave, de déclarer le nom de son complice pour réparer le dommage qu'ils ont causé ensemble, j'ai soutenu [3], contre l'opinion de plusieurs autres, que le confesseur ne peut pas même alors l'obliger à lui dire le nom de son complice, et qu'il peut seulement lui enjoindre d'aller le déclarer à ceux qui peuvent procurer la réparation du scandale, mais que cependant, si le pénitent veut de son propre mouvement le déclarer au confesseur, celui-ci peut entendre sa déclaration, et réparer le scandale par les moyens qui sont à sa disposition. Il faut de plus remarquer que cela ne doit pas empêcher le confesseur de demander au pénitent l'explication des circonstances qu'il est nécessaire qu'il sache pour comprendre quelle est l'espèce du péché, ou pour pourvoir au salut du pénitent, en lui demandant, par exemple, si son complice est un de ses parents ; s'il est lié par un vœu de chasteté ; s'il habite dans sa maison ; si c'est sa servante, et autres questions semblables,

1. Cf. lib. VI, n. 652. — 2. *Ibid.* n. 191. — 3. N. 192.

lors même que ces questions doivent le conduire indirectement à la révélation du complice, mais sans jamais en demander le nom [1]

(Pour le numéro CXIII, 4o, qui suit, relatif à la confession des femmes, voir plus haut, p. 320 et suiv.)

CHAPITRE IX.

COMMENT LE CONFESSEUR DOIT SE CONDUIRE DANS LA DIRECTION DES AMES QUI PRATIQUENT LA SPIRITUALITÉ.

CXIV Ce que Dieu disait à Jérémie : « Je vous ai établi sur les peuples pour arracher et dissiper, pour bâtir et planter [2], » il le dit aussi à tous les confesseurs, qui non-seulement doivent déraciner les vices du cœur de leurs pénitents, mais encore y planter les vertus. Il est donc utile d'ajouter ici ce dernier chapitre, qui peut servir aux nouveaux confesseurs pour diriger les âmes spirituelles dans les voies de la perfection. On ne doit pas, comme nous l'avons déjà dit, renvoyer les pécheurs ; mais, d'un autre côté, c'est une œuvre très-agréable à Dieu de lui préparer des épouses, c'est-à-dire de cultiver les âmes de manière à ce qu'elles soient tout entières à lui. Une seule âme parfaite a plus de valeur aux yeux de Dieu que mille imparfaites. Par conséquent, lorsque le confesseur voit que son pénitent vit dans l'éloignement du péché mortel il doit faire tous ses efforts pour l'amener dans la voie de la perfection et de l'amour divin, en lui représentant combien mérite d'être aimé un Dieu infiniment aimable, et combien nous devons de reconnaissance à Jésus-Christ, qui nous a aimés jusqu'à se sacrifier pour nous ; et d'un autre côté, à quel péril s'exposent les âmes qui restent sourdes à la voix de Dieu, quand il les appelle à une vie plus parfaite. La direction des âmes spirituelles consiste en quatre (*a*) choses principales : la médita-

1. Cf. lib. VI, n. 192.
2. Ecce constitui te super gentes, ut evellas et dissipes, ædifices et plantes.
a). Le texte italien porte *tre*, c'est-à-dire trois, sans doute parce que le saint docteur rangeait la méditation et la contemplation sous un seul et même titre. (*L'éditeur*.)

tion, la contemplation, la mortification, et la fréquentation des sacrements. Nous allons traiter successivement ces quatre points.

§ I.

De l'oraison de méditation.

CXV. Un bon confesseur doit donc, lorsqu'il voit un pénitent qui déteste le péché mortel, et qui désire faire des progrès dans l'amour divin, le dresser 1° à faire l'oraison mentale, c'est-à-dire à méditer sur les vérités éternelles et sur la bonté de Dieu. Sans doute la méditation n'est pas, comme la prière, nécessaire pour parvenir au salut éternel; mais, néanmoins, elle paraît être nécessaire pour conserver les âmes dans la grâce de Dieu. Les autres exercices peuvent être pratiqués sans que le péché soit extirpé du cœur ; mais, quant à l'oraison mentale, elle exclut absolument le péché : ou l'on abandonnera l'oraison, ou l'on abandonnera le péché. Sainte Thérèse disait : « Quand un homme persévère dans la pratique de l'oraison mentale, quelles que soient les occasions de pécher que le démon lui suscite, je tiens pour certain que Dieu le conduira sans accident au salut éternel. » Aussi n'est-il aucun autre exercice de piété que l'ennemi de notre salut cherche à empêcher en nous autant que celui de l'oraison, parce que, comme le disait la même sainte, « le démon sait que l'âme qui s'adonne avec persévérance à l'oraison mentale est perdue pour lui. » L'amour divin est ce qui lie une âme au Seigneur et la lui tient attachée; mais le foyer où s'allume la flamme de cet amour, c'est l'oraison ou la méditation, comme l'a dit le Psalmiste [1]

CXVI. Le confesseur commencera donc par initier une telle âme à l'oraison mentale ; il lui enjoindra de s'y livrer d'abord une demi-heure par jour, et il continuera ensuite d'allonger ce temps, à mesure que la piété du pénitent augmentera. Il ne doit pas se laisser arrêter par ce que lui allèguera le pénitent qu'il n'a ni le temps ni un endroit convenable pour se retirer

1. In meditatione mea exardescet ignis. (Psal. xxxviii, 4.)

et méditer; il lui dira d'élever son âme à Dieu, au moins dans la matinée et la soirée, quand il se trouve plus tranquille dans sa maison, ou au moins pendant le temps du travail (s'il n'a pas d'autre temps pour le faire), et de penser aux vérités de la foi et aux fins dernières, dont la pensée, et particulièrement celle de la mort, est surtout utile pour les commençants ; ou bien à la passion de Jésus-Christ, dont la méditation est bonne pour tout le monde. Si le pénitent sait lire, il fera bien de se servir de quelques livres de dévotion, au moins, pour commencer l'oraison mentale, comme le faisait sainte Thérèse. Le confesseur lui recommandera de choisir pour l'objet de ses méditations la matière qui lui inspire le plus de dévotion ; et lorsque son âme trouve une pensée qui la frappe, un sentiment qui l'émeuve, de s'y arrêter en interrompant la méditation, pour s'occuper à faire des actes, ou à prier, ou à former des résolutions, Je dis premièrement, à faire des actes, c'est-à-dire d'humilité, de remerciement, de foi, d'espérance, et surtout des actes de contrition et d'amour de Dieu, auxquels il reviendra souvent en s'offrant entièrement à lui, et en se résignant à sa sainte volonté, et il répétera le plus de fois celui de ces actes pour lequel il se sentira le plus d'attraits. Je dis ensuite, à prier, puisque c'est de la prière que dépend notre salut tout entier ; car, comme dit saint Augustin, ce n'est ordinairement que par le moyen de la prière que l'on reçoit du Seigneur les grâces dont on a besoin, et surtout celle de la persévérance. Le Seigneur nous a dit : « Demandez, et vous recevrez [1] » ; donc, dit sainte Thérèse, celui qui ne demande pas ne reçoit pas. Par conséquent, si nous voulons nous sauver, nous devons toujours prier et surtout demander ces deux grâces, la persévérance et l'amour de Dieu ; et il n'y a certainement pas de temps plus propice pour la prière que celui de l'oraison mentale. Celui qui ne pratique pas l'oraison, pratique difficilement la prière, parce qu'il s'applique difficilement à considérer les grâces dont il a besoin, et la nécessité de prier. Aussi celui qui ne pratique pas l'oraison persévère-

1. Petite, et accipietis.

t-il difficilement dans la grâce de Dieu. Nous avons dit aussi qu'il devait prendre *de bonnes résolutions*, et cela afin que l'oraison ne reste pas infructueuse, et que l'âme fasse usage des lumières que cette oraison lui procure. Par conséquent, comme le dit saint François de Sales, on ne doit jamais terminer l'oraison sans prendre quelque résolution particulière, comme, par exemple, d'éviter quelque défaut habituel, ou de pratiquer quelque vertu pour laquelle on se connaît plus faible. On peut lire là-dessus ce que nous dirons au chap. x, § 3, en parlant de l'instruction pour l'oraison mentale.

CXVII. Le confesseur doit donc, lorsqu'il dirige des âmes spirituelles, avoir soin de leur demander comment elles ont pratiqué l'oraison, ou tout au moins leur demander si elles l'ont faite ; et il leur enjoindra de se confesser, avant toute autre chose, d'avoir manqué l'oraison, lorsque cela leur arrivera, parce qu'ils se perdraient en la négligeant. L'âme qui abandonne l'oraison, disait sainte Thérèse, se met, pour ainsi dire, d'elle-même en enfer, sans que les démons aient besoin de s'en occuper. O Dieu! quel bien immense ne feraient pas les confesseurs en usant de ce léger soin, et quel terrible compte n'auront-ils pas à rendre à Dieu, s'ils ne le font pas, puisqu'ils sont obligés de faire tout ce qui est en leur pouvoir pour le bien de leurs pénitents! Combien d'âmes ils pourraient conduire dans la voie de la perfection et préserver de retomber dans des péchés graves, s'ils ne négligeaient pas ce soin si peu onéreux de leur recommander l'oraison, et de leur demander ensuite au moins dans les commencements de leur vie spirituelle si elles l'ont faite! Lorsqu'une âme est bien affermie dans l'oraison, il est difficile qu'ensuite elle se sépare de Dieu. C'est pourquoi on doit conseiller l'oraison mentale, non-seulement aux personnes d'une conscience timorée, mais encore aux pécheurs, qui souvent ne retournent à leur vomissement que par manque de réflexion.

CXVIII. Les confesseurs doivent particulièrement avoir cette attention à l'égard des pénitents qui se trouvent dans une dé-

solation d'esprit. Quand une âme commence à s'adonner à la vie spirituelle, le Seigneur a coutume de l'allécher par des lumières spéciales, par des larmes d'attendrissement et par des consolations sensibles; mais il est ordinaire qu'au bout de quelque temps il lui en laisse tarir la source pour éprouver sa fidélité et pour l'élever à une plus haute perfection, en la détachant de ces douceurs sensibles auxquelles il est difficile que l'âme s'attache sans y mêler quelque souillure et quelque alliage d'amour-propre. Les consolations sensibles (et même aussi les attraits surnaturels) sont à la vérité des dons de Dieu, mais ne sont pourtant pas Dieu lui-même. C'est pourquoi Dieu voulant détacher les âmes qu'il affectionne particulièrement des dons mêmes qu'il leur accorde, afin de les amener à l'aimer lui-même d'un amour plus pur, l'auteur de ces dons fait qu'elles ne trouvent plus dans l'oraison, au lieu du plaisir et de l'aliment qu'elles y goûtaient, et des bonnes impulsions qu'elles y trouvaient, que des dégoûts, de l'aridité, des tourments, et quelquefois des tentations. Le confesseur doit donc s'appliquer surtout à donner du courage à ces âmes affligées, afin qu'elles n'abandonnent pas l'oraison ni les communions qu'il leur avait prescrites. Qu'il leur dise ce que disait saint François de Sales, « qu'une once d'oraison faite dans un état de désolations pèse plus devant Dieu que cent livres d'oraison faite dans un état de consolations. » C'est qu'en effet celui qui aime Dieu pour les consolations qu'il reçoit de lui, aime plus les consolations de Dieu que Dieu lui-même; tandis que celui qui l'aime et s'attache à lui sans qu'il en reçoive de consolations, montre bien qu'il l'aime véritablement. Voilà pour ce qui regarde la méditation; mais je veux donner ici aux nouveaux confesseurs une connaissance sommaire de l'oraison infuse de contemplation et de ses divers degrés, ainsi que des autres dons surnaturels, en y joignant les règles indiquées par les maîtres spirituels pour la direction des âmes que Dieu favorise de pareilles grâces.

§ II.

De l'oraison de contemplation et de ses divers degrés.

CXIX. Lorsqu'il se présente quelque âme que Dieu a favorisée du don de la contemplation, le confesseur doit user de beaucoup de circonspection pour la conduire et la préserver de toute illusion, sans quoi il lui causerait un grand préjudice, et comme dit saint Jean de la Croix, il aurait à en rendre un grand compte à Dieu. La contemplation diffère beaucoup de la méditation. Dans la méditation, on cherche à trouver Dieu par le travail de l'esprit; dans la contemplation, on contemple sans aucun travail ce Dieu que l'on a trouvé. En outre, dans la méditation, c'est l'âme qui agit en exerçant les actes de ses propres facultés; dans la contemplation c'est Dieu qui agit, et l'âme est purement passive, *patitur*, en recevant les dons infus que la grâce répand en elle, sans que de son côté elle fasse rien, parce que la lumière même et l'amour divin dont elle est alors inondée la rendent amoureusement attentive à contempler la bonté de son Dieu qui lui fait en ces moments de si grandes faveurs.

CXX. Il faut encore remarquer qu'avant d'accorder aux âmes le don de la contemplation, Dieu a coutume de les faire entrer dans l'oraison de *recueillement* ou de *repos contemplatif* (comme l'appellent les auteurs mystiques), qui n'est pas encore une contemplation infuse, puisque dans cet état l'âme est encore active. Ce *recueillement* (j'entends parler ici de recueillement naturel, parce qu'à l'égard du surnaturel nous en parlerons ci-après, n. 126) a lieu, lorsque l'entendement n'a pas besoin de se transporter pour ainsi dire hors de l'âme avec effort pour considérer quelques mystères ou quelques vérités éternelles, mais se mettant à l'écart des objets extérieurs et recueilli en quelque sorte au dedans de l'âme, médite sans effort et avec délectation une vérité ou un mystère quelconque. *Le repos contemplatif* est presque la même chose. La seule différence qu'il y a, c'est que dans le recueillement

l'âme s'applique en particulier à quelque pensée pieuse, tandis que dans le repos contemplatif l'âme se sent soulevée amoureusement vers Dieu, en pensant à lui d'une manière générale. Quelques auteurs mystiques disent que dans cet état de recueillement ou de repos contemplatif, quoique cette oraison soit naturelle, l'âme doit laisser de côté non-seulement les méditations, mais encore les actes de la volonté, c'est-à-dire les actes d'amour, d'offrande, de résignation, etc., et se contenter de penser à Dieu avec amour sans faire aucun acte. Or, quant à moi, il m'est impossible de trouver raisonnable cette sorte de fascination. Je ne conteste pas que, quand l'âme est dans le recueillement, elle doive négliger la méditation, parce qu'elle a dès lors trouvé sans peine celui qu'elle cherchait; outre que la méditation même ordinaire, comme le dit très-bien le P Segneri dans son bel ouvrage *De la concorde entre la fatigue et le repos* [1], produit au bout de quelque temps cette sorte de contemplation que l'on appelle *acquise*, c'est-à-dire celle qui consiste à connaître d'un seul coup d'œil les vérités dont on a acquis auparavant la connaissance au moyen d'un raisonnement laborieux. Mais pourquoi voudrait-on que l'âme cesse de produire des actes de la volonté qui n'ont rien que de louable? Quel temps peut être plus propice pour faire de tels actes, que le temps du recueillement? Saint François de Sales, il est vrai, conseilla à la B. Jeanne de Chantal, de ne pas renouveler ces actes lorsque dans la prière elle se trouverait unie avec Dieu; mais pourquoi? parce que la sainte jouissait déjà du bienfait de la contemplation passive. Mais lorsque l'âme se trouve encore dans un état d'activité, pourquoi donc des actes pieux empêcheraient-ils l'efficacité de la grâce? Le même saint François de Sales fixait à toutes les âmes dévotes, dont il avait la direction, un certain nombre d'élans amoureux vers Dieu qu'elles devaient faire dans un espace de temps donné. Quand une âme se trouve dans l'état de la contemplation passive, quoiqu'elle n'ait aucun mérite pendant ce temps-là, attendu qu'elle n'agit pas, mais est seu-

1. Part. I, c. I, n. 1.

lement passive, *patitur*, néanmoins elle en reçoit une grande force pour agir ensuite avec plus de perfection, tandis que dans l'état actif, pour mériter, elle doit agir en faisant des actes pieux qui sont les œuvres par lesquelles l'âme mérite la grâce divine. C'est pourquoi le P Segneri dit avec raison, que lorsque Dieu parle et agit, l'âme doit se taire et laisser reposer sa propre activité, en se contentant d'abord de se tenir amoureusement attentive aux opérations divines ; mais lorsque Dieu ne parle pas, il faut que l'âme s'aide elle-même autant qu'elle le peut pour s'unir à Dieu, au moyen des méditations (lorsqu'elles sont nécessaires), des affections, des prières et des résolutions, pourvu toutefois que l'âme ne fasse pas ces actes avec effort, mais qu'elle ne fasse que ceux auxquels elle se porte par l'effet d'un doux entraînement.

CXXI. Il faut, de plus, remarquer qu'avant de faire entrer une âme dans la contemplation, Dieu a coutume de la purger par une aridité surnaturelle que l'on appelle *purgation spirituelle*, afin de la purifier de ses imperfections qui sont un obstacle à la contemplation. Il faut distinguer à cet égard l'aridité sensible, qui est celle des sens, et l'aridité substantielle, qui est celle de l'esprit. L'aridité *sensible* (quant à la *substantielle* nous en parlerons au numéro suivant), lorsqu'elle est naturelle, est accompagnée d'un dégoût pour les choses spirituelles et d'une obscurité plus légère et moins durable ; mais lorsqu'elle est surnaturelle (qui est celle dont nous parlons maintenant), elle met l'âme dans l'état d'une obscurité très-profonde, qui dure plus longtemps et qui va toujours croissant. Néanmoins l'âme qui se trouve dans un tel état se sent, d'un côté, plus détachée des créatures en conservant toujours une pensée fixe qui la porte vers Dieu avec un grand désir et une forte résolution de l'aimer parfaitement ; mais, d'un autre côté, elle se voit comme dans l'impossibilité d'exécuter sa résolution par suite de ses imperfections qui lui semblent la rendre odieuse à Dieu ; malgré tout cela, elle se tient avec fermeté dans le chemin de la vertu. Cette aridité pénible est un signe de la grâce ; c'est une lumière surnaturelle, mais une lumière

mêlée de peine et d'obscurité, parce qu'ayant besoin pour se communiquer que l'esprit soit détaché des choses sensibles, et trouvant un obstacle à son action dans les sens et les puissances de l'âme encore inhabile à la recevoir, comme n'étant pas encore détachée des plaisirs sensibles et même matériels, mais au contraire remplie de formes, d'images et de figures, elle cause à l'âme ces ténèbres si pénibles, mais cependant fort utiles, puisque par leur moyen l'âme se détache de tous les plaisirs sensibles, tant terrestres que spirituels, et que de plus elle acquiert une grande connaissance de sa misère et de son impuissance à faire le moindre bien, en même temps qu'un grand respect pour Dieu, qu'elle se représente majestueux et redoutable. Lorsqu'une âme est dans cet état, le directeur doit l'exhorter, comme nous l'avons dit plus haut, à espérer beaucoup de Dieu, qui la traite ainsi pour l'éprouver. Il lui dira de ne pas s'appliquer avec effort à la méditation, mais de s'humilier, de s'offrir et de s'abandonner à Dieu avec une entière résignation aux dispositions de sa volonté, qui est toute portée à nous faire du bien.

CXXII. Après cette purgation des sens, Dieu accorde d'ordinaire le don de la contemplation joyeuse, ainsi que celui du recueillement surnaturel, du repos et de l'union, dont nous parlerons ci-après. Mais avant d'accorder l'union, et après le recueillement et le repos, Dieu purge l'âme par l'aridité de l'esprit, appelée l'aridité substantielle, par laquelle Dieu veut que l'âme s'anéantisse en elle-même. L'aridité des sens est une soustraction de la dévotion sensible; mais l'aridité de l'esprit est une lumière divine par laquelle Dieu fait connaître à l'âme son néant : il en résulte que l'âme se trouve dans une agonie des plus terribles; car, bien qu'elle soit alors plus résolue à se vaincre et plus attentive à servir le Seigneur, néanmoins la connaissance plus nette qu'elle a alors de ses imperfections lui fait croire que Dieu l'a déjà abandonnée et expulsée loin de lui à cause de son ingratitude pour les grâces qu'elle en a reçues; et les exercices même spirituels qu'elle fait, comme ses oraisons, ses communions, ses mortifica-

tions, la chagrinent encore davantage, parce que la peine et le dégoût qu'elle éprouve à les exécuter lui font croire que tous ces exercices méritent un châtiment et la rendent plus odieuse à Dieu. Quelquefois même cette âme s'imagine sentir de l'aversion pour Dieu, et conclut de là que Dieu l'a déjà réprouvée comme son ennemie, et qu'il commence dès cette vie à lui faire éprouver les peines des damnés et l'abandon de la grâce. Dieu peut même permettre alors qu'une telle désolation soit accompagnée de mille autres tentations et de mouvements d'impuretés, d'indignation, de blasphèmes, d'incrédulité et surtout de désespoir, tellement que cette pauvre âme ne pouvant pas, dans un tel état d'obscurité et de confusion, discerner clairement la résistance de la volonté (résistance qui existe sans doute, mais qui est cachée ou au moins douteuse pour cette âme à cause des ténèbres dont elle est entourée), elle craint d'avoir donné un consentement coupable à ces tentations, et ne s'en croit par conséquent que davantage abandonnée de Dieu.

CXXIII. Or, lorsqu'il se présente une âme de ce genre qui marche dans la voie de la perfection, mais qui se croit abandonnée, le confesseur doit premièrement ne pas se laisser effrayer en voyant la confusion où se trouve cette âme, et en recueillant de sa bouche les sentiments de crainte et de désespoir qu'elle lui exprime. Qu'il ne lui fasse voir surtout ni timidité ni hésitation, mais qu'il l'encourage avec fermeté à se défaire de ses craintes et à se confier alors plus que jamais en Dieu, en lui disant ce que Dieu disait lui-même à sainte Thérèse, c'est-à-dire qu'on ne perd pas Dieu sans savoir qu'on le perd. Il lui dira que toutes ses suggestions de blasphème, d'incrédulité, d'impureté et de désespoir, ne sont pas des consentements coupables, mais des peines qui n'auront pour résultat que de l'unir plus étroitement à Dieu, pourvu qu'elle les supporte avec résignation. Il lui dira que Dieu ne sait pas haïr une âme qui l'aime, et qui a bonne volonté; il lui dira que c'est ainsi qu'il traite les âmes qu'il chérit le plus. « Par les aridités et les tentations (dit sainte Thérèse), Dieu veut

mettre à l'épreuve ceux qui l'aiment. Lors même que cet état d'aridité durerait toute la vie, l'âme ne doit pas abandonner l'oraison, et le temps viendra où tout lui sera payé. » Beaux sentiments pour une âme désolée. Il l'exhortera donc à prendre courage et beaucoup de courage, et à espérer de grandes faveurs de Dieu, attendu que Dieu la conduit par la voie la plus sûre, qui est celle de la croix; et il lui dira qu'en attendant elle s'humilie comme méritant un tel traitement pour les imperfections de sa vie passée, qu'ensuite elle se résigne tout entière à la volonté divine, en s'offrant à supporter toutes ces peines et même de plus grandes autant qu'il pourra plaire à Dieu ; qu'enfin elle s'abandonne, comme entièrement morte à elle-même, dans les bras de la divine miséricorde et sous la protection de la sainte Vierge, qui est appelée la mère de miséricorde et la consolation des affligés.

CXXIV L'aridité sensible dure jusqu'à ce que les sens étant purifiés, l'âme soit devenue apte à la contemplation. Quant à l'aridité spirituelle, elle dure jusqu'à ce que l'âme soit devenue apte à l'union avec Dieu. Et remarquez que, même après cette union, Dieu permet quelquefois que l'aridité revienne, afin (comme dit sainte Thérèse) que l'âme ne se néglige pas elle-même, et que de fois à autre elle renouvelle l'expérience de son néant.

CXXV Ainsi donc, une fois que la purification des sens est achevée et que l'aridité sensible est finie, le Seigneur introduit l'âme dans l'état de contemplation. Il y a deux sortes de contemplations : l'affirmative, et la négative. La contemplation *affirmative* a lieu, lorsque l'âme, au moyen de la lumière divine et sans aucune opération de sa propre part, contemple quelque vérité, soit créée, telle que les tourments de l'enfer, le bonheur du paradis, etc., soit increée, comme la bonté de Dieu, sa miséricorde, son amour, sa puissance. La contemplation *négative* a lieu, lorsque l'âme contemple les perfections divines, non pas en particulier, mais en général, en s'en formant une notion confuse, mais qui fait naître en elle un sentiment beaucoup plus sublime de la grandeur de Dieu ; elle

peut encore contempler de même *in confuso* quelques vérités créées, telles que la rigueur des tourments de l'enfer, etc. Parlons maintenant des premiers degrés de la contemplation, qui sont le recueillement et le repos, et plus tard nous parlerons de l'union.

CXXVI. Le premier degré de la contemplation est le *recueillement surnaturel*; quant au *recueillement naturel*, nous en avons déjà parlé au n. 120, où nous avons dit qu'il consistait dans le recueillement de toutes les facultés de l'âme pour considérer Dieu au dedans d'elle-même. Et remarquez que si on l'appelle *naturel*, ce n'est pas en ce sens que l'âme puisse l'opérer d'elle-même, puisque toute action vertueuse a besoin de la grâce pour être méritoire d'une récompense éternelle ; de sorte que, généralement parlant, ce recueillement même est au fond surnaturel ; mais on l'appelle naturel, parce que l'âme se trouve alors dans un état actif, et qu'elle opère elle-même avec le secours de la grâce ordinaire. Quant au recueillement *surnaturel*, c'est celui que Dieu excite en nous par le moyen d'une grâce extraordinaire, en mettant l'âme dans un état passif. Par conséquent il y a recueillement surnaturel ou infus, lorsque les facultés de l'âme se concentrent en elle-même sans qu'elle agisse pour cela, mais par l'effet de la lumière que Dieu verse en elle, en l'embrasant d'un grand et sensible amour pour lui. Dans cet état, l'âme ne doit pas chercher à suspendre cet entretien paisible qui fait pénétrer doucement en elle la lumière de Dieu, mais elle ne doit pas s'appliquer non plus à réfléchir sur des objets particuliers, tels, par exemple, que sa propre indignité, ou les résolutions qu'elle peut prendre pour l'avenir ; elle ne doit pas non plus vouloir discerner quelle est la nature de ce recueillement, mais elle doit se laisser conduire par Dieu à considérer les choses, et à faire les actes auxquels elle sent que Dieu la pousse lui-même.

CXXVII. Le second degré de la contemplation est *le repos*. Dans le recueillement, la force de l'amour divin se communique d'une manière immédiate aux sens extérieurs que Dieu

lui-même fait se recueillir au dedans de l'âme. Mais dans le repos, c'est à l'esprit que se communique immédiatement cet amour au fond de l'âme. Cet amour est alors plus ardent, et il se communique même ensuite aux sens; mais cela n'arrive pas toujours, car il arrive quelquefois que l'âme est dans l'oraison du repos, sans que les sens éprouvent de douceur sensible. Sainte Thérèse dit [1] que dans cette oraison toutes les facultés de l'âme ne sont pas suspendues; pour la volonté, elle est suspendue et liée, car l'âme ne peut alors aimer autre chose que Dieu qui l'attire à lui ; mais l'entendement et la mémoire, ou l'imagination, restent parfois libres de leur action, et vont divaguant de çà et de là. C'est pourquoi sainte Thérèse [2] dit que l'âme ne doit pas s'en inquiéter : « Ne faites que rire de la volubilité de vos pensées (ce sont ses paroles), et laissez-les comme des insensées, et restez dans votre repos ; car, la volonté étant leur maîtresse, elles les mettra à la raison, sans que vous vous donniez du mal pour cela. » Autrement, si l'âme veut s'appliquer à recueillir ses pensées, elle n'avancera en rien et perdra son état de repos ; dans cet état de repos, encore moins que dans celui de recueillement, comme il a été dit, doit-elle s'efforcer de faire des résolutions ou d'autres actes tirés d'elle-même ; elle ne doit pas faire d'autres actes que ceux auxquels elle se sentira doucement poussée par Dieu lui-même.

CXXVIII. Parlons maintenant de l'oraison de pure contemplation, c'est-à-dire de la contemplation négative déjà expliquée plus haut, et qui est plus parfaite que l'affirmative. Cette contemplation négative est appelée l'obscurité claire, car l'abondance de la lumière obscurcit les yeux de l'esprit, de même que celui qui regarde le soleil ne voit rien, parce qu'il est ébloui par son éclat, mais comprend néanmoins que le soleil est une grande lumière ; de même aussi, dans cette obscurité, Dieu verse sur l'âme une grande lumière qui ne lui fait pas comprendre quelque vérité particulière, mais qui lui inspire une notion générale et confuse de son incompréhen-

1. *In vita*, c. 14. — 2. *Chemin de perfect.*, pag. 209.

sible bonté, tellement que, par ce moyen, l'âme se forme en elle-même une idée confuse à la vérité, mais très-élevée des perfections de Dieu. Du moment où l'âme connaît si peu que ce soit quelque perfection de Dieu, elle a dès lors le concept de sa bonté; mais le concept qu'elle s'en forme est bien plus grand, lorsqu'elle vient à reconnaître que les perfections de Dieu sont incompréhensibles. Le cardinal Petrucci dit dans ses savantes Lettres que cette oraison est appelée oraison d'obscurité, parce que l'âme n'est pas capable d'avoir dans cette vie une compréhension claire de la Divinité, et que, par conséquent, celui qui est dans cette oraison la comprend sans la comprendre; mais il la comprend mieux que par tout autre moyen : il ne la comprend pas, parce que Dieu n'étant pas un être qui ait un corps et une figure, l'entendement ne peut s'en faire une idée, et par conséquent il ne peut pas la comprendre autrement qu'en comprenant qu'il ne peut la comprendre. Aussi cette manière de connaître Dieu est-elle appelée par l'Aréopagite : Une sublime connaissance de Dieu par voie d'ignorance. Dans cette oraison d'obscurité, toutes les puissances internes de l'âme, et quelquefois même les sens extérieurs sont suspendus, de manière que souvent l'âme entre dans une *ivresse spirituelle* qui la jette dans des délires d'amour, comme, par exemple, dans des chants, des cris, des plaintes, des sauts et autres mouvements semblables, ainsi que cela arrivait à sainte Marie-Madeleine de Pazzi.

CXXIX. Après ces degrés, Dieu fait passer l'âme à l'état d'union. Le but que doit se proposer une âme, doit être uniquement de s'unir à Dieu; mais pour devenir sainte, il n'est pas nécessaire qu'elle aille jusqu'à l'union *passive*, il suffit de l'union *active*. Toutes les âmes qui prennent Dieu pour guide, dit sainte Thérèse, ne sont pas obligées, pour s'unir à lui, de marcher par des voies surnaturelles; il y en a même très-peu qui le soient, et nous en verrons au contraire un grand nombre qui sans ces grâces surnaturelles seront plus glorifiées dans le ciel, que d'autres qui les auront reçues. L'union *active* est la parfaite conformité de notre volonté avec la volonté de

Dieu, et c'est en cela que consiste très-certainement toute la perfection del'amour divin. Sainte Thérèse [1] dit à ce sujet : « La perfection ne consiste pas dans des extases ; mais la véritable union de l'âme avec Dieu est l'union de notre volonté à la sienne. » C'est là l'union nécessaire, et non pas l'union *passive*; et la même sainte [2] dit encore qu'il pourra arriver que les âmes qui n'ont que l'union active acquièrent plus de mérite que les autres, parce que c'est par leur travail qu'elles l'acquièrent, et parce que Dieu les conduit comme des âmes fortes, et qu'il tient en réserve les jouissances dont il les prive présentement pour les leur donner ensuite toutes ensemble. Le cardinal Petrucci dit que l'âme peut très-bien, sans le secours de la contemplation infuse, parvenir par la grâce ordinaire à anéantir sa volonté et à la transformer en Dieu, en ne voulant que ce que Dieu veut, et que bien qu'elle sente les mouvements des passions, leur aiguillon ne met point obstacle à cette transformation. Il ajoute en conséquence que toute la sainteté consistant en ce point, on ne doit désirer ni demander autre chose, si ce n'est que Dieu veuille bien nous conduire et faire en nous sa volonté. Parlant ensuite de l'union passive, sainte Thérèse, notre maîtresse en cette matière, dit [3] que, dans cet état d'union, l'âme ne voit ni ne sent, ni ne s'aperçoit même qu'elle s'y trouve, parce que l'abondance de la lumière et de l'amour qui la pénètrent forme en elle cette bienheureuse obscurité qui suspend toutes ses facultés, attendu que, sa mémoire ne se souvenant plus que de Dieu, sa volonté se trouve unie à lui par un lien d'amour si fort qu'elle ne peut aimer aucun autre objet, et son entendement est rempli d'une si grande lumière qu'il lui est impossible de penser à autre chose, et même à la grâce qu'elle reçoit en ce moment; en sorte qu'elle connaît beaucoup, mais sans pouvoir s'expliquer à elle-même ce qu'elle connaît. En un mot, l'âme plongée dans cet état a une connaissance claire et expérimentale de la présence de Dieu qui réside au centre de cette âme et l'unit à

1. *Réflexions sur l'amour de Dieu*, III. — 2. *Avis pour l'orais.*, 22. — 3. *Mans.* 5, c. 1.

lui. Sainte Thérèse dit [1], de cette union qu'elle ne dure pas longtemps, mais tout au plus une demi-heure. Dans les autres contemplations dont nous avons parlé d'abord, Dieu se fait connaître comme étant près de nous; mais dans celle-ci, il se fait connaître comme présent, et l'âme sent par un doux contact qu'il s'est uni avec elle; c'est ce qui fait dire à la sainte [2] que dans les autres contemplations l'âme peut douter de l'action de Dieu en elle; mais que, dans celle-ci, le doute à ce sujet lui est impossible. Toutefois le confesseur doit avertir cette âme que de telles faveurs ne l'ont pas rendue impeccable, et qu'ainsi plus elle se voit favorisée, plus elle doit être humble et détachée d'elle-même en aimant la croix et en se conformant en tout à la volonté divine; car elle doit craindre justement que ses infidélités, si elle vient à en commettre, ne soient dorénavant plus sévèrement punies, vu l'excès d'ingratitude dont elle se rendrait alors coupable. Sainte Thérèse dit [3] avoir connu elle-même plusieurs âmes déjà arrivées à cet état d'union, qui depuis, par une terrible chute, étaient tombées dans la disgrâce de Dieu.

CXXX. Il y a trois sortes d'unions : l'union *simple*, l'union de *fiançailles*, et l'union consommée, à laquelle on donne le nom de *mariage spirituel*. L'union simple est celle dont nous venons de parler; parlons maintenant de l'union de fiançailles. Le Seigneur fait ordinairement précéder cette union de l'aridité substantielle, qui a pour effet la purgation spirituelle, ainsi que nous l'avons expliqué ci-dessus au n. 121. Cette union de fiançailles contient trois degrés, savoir : les extases, le ravissement, et le vol de l'esprit. Dans l'union simple, les puissances de l'âme sont suspendues, mais les sens ne le sont pas, quoiqu'ils deviennent bien faibles pour agir; mais dans l'union d'*extase*, on perd non-seulement l'activité des facultés de l'âme, mais encore l'usage de ses sens, au point que l'on ne voit ni n'entend, et que l'on ne sent pas même les brûlures et les incisions faites par un instrument tranchant. Le *ravissement* ensuite s'entend d'une impression plus vive de la grâce,

1. *Vit.*, c. 18. — 2. *Mans.* 5, c. 1. — 3. *Mans.* 5 et 6. —

au moyen de laquelle Dieu non-seulement élève l'âme à l'union avec lui, mais encore l'enlève par un mouvement plus violent et plus rapide, au point que quelquefois même ce mouvement soulève le corps au-dessus de la terre et le rend léger comme une plume. Enfin le *vol de l'esprit* est un état dans lequel l'âme se sent comme enlevée hors du corps et soulevée sur elle-même avec une grande violence, ce qui, au commencement, lui fait éprouver une grande frayeur. Ainsi, dans le vol de l'esprit il y a à la fois extase, puisqu'on y perd l'usage des sens, et ravissement, c'est-à-dire mouvement violent. Une personne favorisée de semblables grâces m'a dit qu'au moment de ce vol spirituel, il lui semblait que son âme était extraite de son corps, et transportée avec une rapidité aussi grande que si elle eût fait un million de lieues à la minute, ce qui lui causait une grande frayeur, parce qu'elle ignorait où elle irait se reposer; mais que s'encourageant ensuite, elle se trouvait éclairée d'une vive lumière qui lui révélait quelques-uns des secrets divins. Mais il s'élève ici des doutes sur la question de savoir comment l'âme peut connaître de tels secrets divins et en faire le rapport, tandis que dans cet état toutes ses facultés sont suspendues, et que l'entendement ébloui par un abîme de lumière où il est plongé, ne saurait se rendre compte des connaissances qui lui sont données. Les auteurs mystiques répondent que, lorsque Dieu veut révéler quelque secret à une âme ou bien lui procurer quelque vision intellectuelle ou imaginaire, il affaiblit l'éclat de sa lumière de manière que l'âme conserve le pouvoir de connaître et de réfléchir sur ce qu'il veut lui faire entendre.

CXXXI. L'union la plus parfaite, appelée *union consommée*, la plus grande que Dieu puisse accorder ici-bas à une âme qui n'est encore qu'à l'état de pèlerinage, est celle du *mariage spirituel*, où l'âme se transforme en Dieu lui-même et ne fait qu'une même chose avec lui, de même qu'un verre d'eau jeté dans l'eau de la mer ne fait qu'une même chose avec elle. Remarquez que, comme le disent les auteurs mystiques, les facultés de l'âme, suspendues dans les autres unions, ne le sont pas

dans celle-ci, parce qu'alors, se trouvant déjà purifiées de leur sensibilité et de leur matérialité, elles sont devenues aptes à s'unir avec Dieu ; en sorte que la volonté aime alors son Dieu avec une jouissance extrême, et que l'entendement connaît clairement, et de manière à s'en rendre compte, cette union intime qu'il plaît à Dieu de contracter avec sa créature dans le centre de l'âme même. C'est alors comme si quelqu'un pouvait regarder le soleil, sans en être ébloui, de manière à en supporter tout son éclat. Remarquez de plus que cette union n'est pas passagère, comme les premières, mais plutôt permanente ; en sorte que l'âme jouit habituellement de la présence de Dieu, qui s'est uni à elle, dans une paix durable, car les passions ne la troublent plus ; elle voit les passions qui s'agitent, mais sans lui faire sentir leurs atteintes, comme quelqu'un qui serait au-dessus des nuages verrait les orages se former au-dessous de lui sans en éprouver la fureur.

CXXXII. Il convient de parler ici des visions, des locutions et des révélations, pour apprendre à discerner les vraies d'avec les fausses. Les *visions* se divisent en *extérieures*, *imaginaires* et *intellectuelles*. Les visions *extérieures* sont celles que l'on voit avec les yeux. Les visions *imaginaires* sont celles que nous représente notre fantaisie ou notre imagination. Les visions *intellectuelles* ne se manifestent ni aux yeux ni à l'imagination, mais à l'entendement seul, au moyen de la lumière divine qui lui fournit les espèces intelligibles. Les visions de cette espèce sont, comme le dit sainte Thérèse, tout à fait spirituelles, et par conséquent ni les sens extérieurs, ni même les sens intérieurs, qui sont la fantaisie et l'imagination, n'y ont la moindre part. Il faut remarquer que, par l'intermédiaire des yeux ou de l'imagination, l'âme ne peut voir les choses qui lui sont représentées qu'autant qu'elles ont une apparence corporelle, lors même que leur substance serait spirituelle ; tandis qu'au contraire les choses qu'elle voit au moyen de l'entendement doivent être spiritualisées d'une certaine façon pour qu'elle puisse les voir, lors même qu'elles seraient matérielles, ou, pour mieux dire, elle ne les voit pas, mais elle

les connaît, ce qui n'empêche pas qu'elle les connaisse mieux que si elle les voyait des yeux du corps.

CXXXIII. Observons cependant que ces visions peuvent venir tantôt de Dieu, tantôt du démon; et on peut encore dire la même chose des visions intellectuelles, comme paraît le soutenir saint Jean de la Croix [1], contrairement à l'opinion de Petrucci, quoique cela doive se rencontrer bien plus facilement dans les corporelles, qui la plupart du temps (et particulièrement à l'égard des femmes), sont le produit de notre propre fantaisie. Les marques auxquelles on peut distinguer les visions véritables des fausses sont : 1° si elles arrivent à l'improviste et sans que notre âme y ait déjà pensé; 2° si elles commencent par nous causer de l'épouvante et du trouble, et qu'ensuite elles finissent par mettre la paix dans notre âme; 3° si elles sont rares, parce que celles qui sont fréquentes sont très-suspectes; 4° si elles durent peu de temps, parce que, dit sainte Thérèse [2], lorsque l'âme considère longtemps la chose qui lui est représentée, c'est un signe que c'est plutôt l'effet de la fantaisie. La vision divine passe ordinairement comme une lueur; mais elle laisse dans l'âme une impression durable. 5° La vision véritable laisse après elle une paix profonde et une connaissance vive de notre propre misère, accompagnée d'un grand désir de la perfection, à la différence des visions diaboliques, qui ne laissent qu'une faible impression, et jettent l'âme dans un état de sécheresse et d'inquiétude, outre les mouvements d'amour-propre qui en sont la suite ordinaire, avec un goût sensible pour de telles grâces. Mais, comme le dit sainte Thérèse [3], même avec tous les signes dont nous avons fait l'énumération, on ne peut avoir aucune assurance à cet égard, parce que souvent le démon sait feindre le calme, les pensées d'humilité, les désirs de perfection, et qu'il est impossible alors de distinguer d'où viennent ces impressions; car souvent le démon en agit ainsi pour exciter notre crédulité et nous amener par là dans le piége où il veut nous faire tomber. Par conséquent, le directeur (en règle générale) ne doit

1. *Salita*, lib. II, c. 24. — 2. *Mans.* VI, c. 19. — 3. *Mans.* VI, c. 19.

pas défendre à ses pénitents de lui raconter de telles visions, mais il doit, au contraire, le leur ordonner, en les obligeant à lui dire ce qu'ils ont vu, soit de vrai, soit de faux, comme le dit sainte Thérèse [1]; mais, d'un autre côté, il ne doit pas se montrer curieux d'apprendre ces choses-là, ni leur en demander les détails, ni prévenir leurs déclarations en leur disant : Est-ce de telle manière que la chose s'est passée? Avez-vous eu telle vision? car cela induirait facilement le pénitent à répondre affirmativement, soit par malice, soit par simplicité. S'il connaît clairement que de telles visions sont l'ouvrage de la fantaisie, ou du démon, en ce qu'elles détournent celui qui en est le sujet de l'obéissance, de l'humilité, ou de quelque autre vertu, il doit alors le lui déclarer expressément; mais s'il n'en est pas certain, il ne doit pas lui dire que c'est une manœuvre du démon, ou une pure imagination, comme le font quelques confesseurs trop incrédules (à la différence de quelques autres qui, par une excessive crédulité, prennent pour bonnes toutes les visions qu'on leur raconte); mais il doit lui recommander de prier le Seigneur de le tirer d'une voie si périlleuse, en protestant qu'il ne veut le connaître ici-bas que sous le voile de la foi. Du reste, il lui conseillera ensuite de retirer de ses visions, qu'elles soient vraies ou fausses, le fruit qui peut en être tiré, c'est-à-dire de se mieux conduire à l'égard de Dieu, parce qu'en agissant ainsi, quand même ce serait le démon qui lui aurait envoyé ces visions, ses astucieux desseins seraient déjoués.

CXXXIV. Quant à la *locution*, elle peut être *successive, formelle*, ou *substantielle*. Il y a locution *successive*, lorsque l'âme, en contemplant quelque vérité de la foi, croit en quelque sorte écouter les réponses de son propre esprit, comme si c'était une autre personne avec qui elle eût une conversation. Ce colloque intérieur peut être une lumière spéciale de Dieu, lorsqu'il en résulte de bons effets, tels que des actes d'amour ou d'humilité extraordinaires; mais lorsque l'âme ne se sent pas plus d'amour pour Dieu que celui qu'elle a d'ordinaire,

1. *Ibid.*

c'est un signe qu'il n'y a là qu'un effet de l'activité propre intellectuelle. Il y a locution *formelle*, lorsque l'âme entend certaines paroles articulées, prononcées en dehors d'elle-même ; et elle peut les percevoir, soit par l'ouïe, soit par la faculté imaginative, soit par l'entendement. On doit reconnaître si cette locution est divine ou diabolique, d'après les choses qu'elle exprime ou qu'elle impose, aussi bien que d'après les impressions qu'elle laisse. Si elle est divine, et qu'elle n'ordonne que des œuvres de patience ou d'abnégation, elle laissera à l'âme une grande facilité pour souffrir, pour agir et pour s'humilier La locution *substantielle* est la même que la formelle ; elles ne diffèrent l'une de l'autre que par leurs effets, attendu que la formelle enseigne ou ordonne, tandis que la substantielle opère d'une manière immédiate ce qu'elle exprime, comme, par exemple, lorsqu'elle dit : *Consolez-vous* ; *ne craignez point* ; *aimez-moi*, et qu'aussitôt l'âme se trouve consolée ou encouragée, ou embrasée d'amour. Cette dernière sorte de locution est plus certaine que les deux autres : car la première est très-incertaine, et la seconde (c'est-à-dire la formelle) est très-suspecte, surtout lorsqu'elle impose des choses à exécuter ; c'est pourquoi, lorsque le directeur voit que la chose prescrite est contraire à la prudence chrétienne, il doit la défendre absolument ; si au contraire elle n'est en rien déconseillée par la prudence, le confesseur fera bien néanmoins d'en suspendre l'exécution, jusqu'à ce qu'il ait acquis à cet égard plus de certitude, surtout s'il s'agit de pratiques extraordinaires.

CXXXV Enfin, pour ce qui concerne les *révélations* de choses cachées ou futures, telles que les mystères de la foi, l'état des consciences, la prédestination des âmes, le sort des morts, l'élévation à quelque dignité, et autres choses semblables, on peut en avoir la connaissance de trois manières, savoir par aperçus intellectuels, par locutions et par intelligence de vérités pures. A l'égard de ces révélations, le directeur doit user de beaucoup de circonspection avant d'y ajouter foi, et surtout de les mettre à exécution, lorsqu'il s'agit de donner

quelque avertissement par suite des connaissances acquises au moyen de la révélation. Avant tout il défendra au pénitent d'en parler à d'autres personnes, et ensuite il procédera avec beaucoup de prudence, en s'aidant même des conseils de plusieurs docteurs; parce que de telles révélations sont le plus souvent suspectes et douteuses. On a moins à suspecter les aperçus intellectuels de vérités pures, en ce qui concerne les mystères, les attributs divins, la malice du péché, les tourments des damnés, ou autres choses semblables. Saint Jean de la Croix dit [1] qu'à l'égard de ces révélations, lorsqu'elles sont conformes aux principes de la foi, le pénitent ne doit pas les rechercher, mais que si elles lui sont données, il doit les recevoir avec humilité et ne pas les repousser.

CXXXVI. Il s'élève ici un doute qui consiste à savoir si l'on doit accepter ou rejeter toutes ces grâces et toutes ces communications surnaturelles. Il faut, pour résoudre cette question, faire une distinction, suivant l'opinion d'un savant auteur [2], partagée par saint Jean de la Croix et par plusieurs autres : les grâces qui diminuent en nous le mérite de la foi, parce qu'elles consistent en certaines notions distinctes, comme sont les visions, les locutions et les révélations, doivent être repoussées autant que possible; mais quant à celles qui ne peuvent qu'affermir la foi, comme, par exemple, les notions confuses et générales, et les touches secrètes qui unissent l'âme à Dieu, on ne doit pas les rejeter, bien au contraire, on peut les désirer et les demander avec humilité, afin de s'unir plus étroitement à Dieu et de s'affermir dans son saint amour. Néanmoins, cela ne doit s'entendre que des âmes qui ont déjà été favorisées de semblables grâces; car, pour les autres, la voie la plus sûre est de désirer et de demander seulement l'union active, c'est-à-dire l'union de notre volonté à la volonté divine, ainsi que nous l'avons expliqué ci-dessus. Par conséquent, lorsqu'il se présente un pénitent qui a eu de telles communications, contemplations

1. *Salita*, c. 33.
2. F. Berna. de Catel. vetere, *direct. mystique*, l. II, p. 2. c. 1.

ou obscurités, le directeur ne doit pas lui ordonner de les rejeter, mais, au contraire, de les accepter avec humilité et reconnaissance ; toujours il doit cependant le faire dans des termes qui ne le rassurent pas complétement, et le maintenir ainsi dans une certaine crainte qui, sans l'inquiéter, le conserve en état d'humilité et de piété fervente. Mais à l'égard des notions distinctes, acquises par des visions ou des moyens semblables, il doit, comme nous l'avons dit plus haut, lui ordonner avec fermeté de les repousser par esprit d'humilité (mais sans aucun témoignage de mépris, comme de cracher à la face, de dire des insultes, ce qui n'est pas permis, au jugement de plusieurs docteurs), et de professer devant Dieu qu'il ne veut le servir qu'en prenant la foi pour guide. Du reste, sainte Thérèse [1] dit que toutes les fois que dans l'oraison l'âme se sent embrasée d'amour pour Dieu, elle doit tenir cette communication pour divine, non qu'elle doive s'en croire meilleure que les autres, mais pour s'encourager à pratiquer une plus grande perfection ; parce que, si elle agit ainsi, Dieu fera que le démon, lors même que la communication aurait été son ouvrage, ne fasse qu'y perdre beaucoup, et qu'ainsi il soit battu par ses propres armes.

CXXXVII. Concluons cette étude en disant que le directeur doit 1° ordonner à ses pénitents, comme nous l'avons dit plus haut, de lui faire part de toutes les communications qu'ils auront reçues dans l'oraison ; mais que, d'un autre côté, il ne doit pas se montrer curieux de les apprendre. Qu'il se garde bien ensuite de parler à d'autres des grâces surnaturelles accordées à sa pénitente, parce que les personnes qui en seraient instruites viendraient se recommander à elle, ce qui l'exposerait à s'en faire un sujet de vanité, ou bien elles se scandaliseraient des moindres défauts qu'elles verraient en elle, ou la tourneraient en dérision ; 2° il ne doit pas montrer d'estime particulière aux âmes ainsi favorisées, et encore moins leur adresser d'autres pénitentes pour recevoir d'elles des conseils, des encouragements ou des règles de conduite ; il doit plutôt

1. *Vita*, c. 15, *et Mans.* VI, c. 9.

faire voir qu'il en fait moins de cas que des autres âmes, qui marchent par la voie de la foi, parce qu'en règle générale il est nécessaire de maintenir ces âmes ainsi favorisées dans une grande humilité. 3° S'il voit qu'une âme, malgré de telles communications, se maintient dans l'humilité et dans la crainte, il doit l'aider, et même la rassurer, lorsqu'il juge à propos de le faire. Sainte Thérèse dit qu'une âme ne s'animera pas à faire de grandes choses pour Dieu, si elle ignore qu'elle ait reçu de lui de grandes grâces, et il est hors de doute que les grâces particulières qu'on reçoit excitent davantage l'amour; et de fait, sainte Thérèse, quand elle eut été assurée par saint François de Borgia et par saint Pierre d'Alcantara que les dons qu'elle avait reçus étaient divins, fit, à partir de ce moment, de grands progrès dans la spiritualité. Quand même le directeur verrait sa pénitente retomber de temps en temps dans quelques défauts (pourvu que ces défauts ne soient pas pleinement délibérés ou commis avec attache et sans s'en faire de scrupule), il ne doit pas pour cela croire que toutes les communications qu'elle croit avoir reçues sont des erreurs et des illusions. Le Seigneur favorise de dons surnaturels, non-seulement les âmes parfaites, mais encore quelquefois les âmes imparfaites, et il le fait précisément pour les délivrer de leurs imperfections et les amener à une vie plus parfaite; par conséquent, toutes les fois que l'on voit qu'au moyen de ces communications l'âme va se détachant peu à peu de ses passions, et qu'elle fait des progrès dans l'amour divin et dans le désir de la perfection, c'est une marque que ces communications sont bonnes. Du reste, lorsqu'il s'agit de grâces extérieures, telles que des visions, des locutions et des révélations, il est plus sûr en règle générale, ainsi que nous l'avons dit, que le directeur affecte d'en faire peu de cas en disant, comme sainte Thérèse le fit à une religieuse, à qui elle apparut du ciel après sa mort : « Les âmes ne doivent pas mettre leur assurance dans les visions et les révélations particulières qu'elles peuvent avoir, ni faire consister la perfection dans de telles faveurs; car, bien que quel-

ques-unes d'entre elles soient vraies, beaucoup néanmoins sont fausses et imaginaires, et il est difficile de discerner une vérité parmi une foule de mensonges (de sorte qu'il y a plus de visions fausses que de vraies), et plus on les recherche et on les estime, plus on s'écarte de la foi et de l'humilité, qui sont les voies les plus sûres que Dieu a établies. » Il leur dira donc qu'elles doivent prier Dieu de leur donner la vraie extase, qui consiste dans le détachement de toutes les choses terrestres et d'elles-mêmes en particulier, sans quoi il est impossible d'arriver à la sainteté. Si ensuite le directeur s'aperçoit que cette âme n'est pas bien établie dans la connaissance de sa propre imperfection, et qu'elle se tient pour assurée que les communications dont elle se targue sont divines au point de se fâcher de voir que son directeur ne veut pas les regarder comme telles, il doit voir là un mauvais signe, c'est-à-dire un signe, ou que ses communications sont l'œuvre du démon, puisqu'elles ont pour effet de lui donner de l'orgueil ou de l'attache à son propre sens, ou du moins que cette âme n'est pas dans la bonne voie, attendu qu'elle devrait avoir au moins des doutes sur la vérité de ses communications, lorsque son directeur en doute lui même ; c'est pourquoi, dans un tel cas, il doit tâcher de l'humilier et de l'intimider autant que possible, et si elle n'acquiesce pas à ses avis, il doit lui refuser la communion et la mortifier sans pitié, parce qu'une telle pénitente se trouve dans un grand péril d'être séduite par le démon. Enfin, lors même que le directeur jugerait à propos d'assurer à sa pénitente que ses communications sont divines, il devrait encore lui conseiller de se proposer toujours dans ses oraisons (au moins dans les commencements) quelques points de la vie ou de la passion de Jésus-Christ. Sainte Thérèse disait que l'âme qui cesse d'avoir pour guide le bon Jésus n'arrivera jamais à la parfaite union avec Dieu. Les âmes qui commencent, méditent la passion de Jésus-Christ au moyen de paroles, et les âmes contemplatives la méditent sans paroles, mais elles s'appliquent à réfléchir sur quelques mystères en admirant la bonté, la miséricorde et l'amour divin, et de là Dieu

les soulève quand il lui plaît à la contemplation de sa divine majesté.

§ III.

De la mortification.

CXXXVIII. En ce qui concerne la mortification, il faut remarquer que, lorsque les âmes débutent dans la vie spirituelle, Dieu ayant coutume (comme nous l'avons dit) de les encourager par des consolations sensibles, leur première ferveur est telle que ces pénitents voudraient se tuer à force de disciplines, de cilices, de jeûnes et d'autres exercices également pénibles. Le directeur doit par conséquent se montrer très-difficile à leur accorder de telles mortifications, parce que lorsqu'ensuite le temps de l'aridité survient, comme cela arrive ordinairement, l'âme ne retrouvant plus sa première ferveur sensible se dégoûte facilement de toutes ses mortifications, et puis tombant en défiance, elle abandonne l'oraison et la spiritualité comme choses qui ne sont pas faites pour elle, et c'est ainsi qu'elle perd tout ce qu'elle pouvait avoir d'abord gagné. Quelquefois aussi il arrive que la ferveur à laquelle se livrent les âmes qui commencent les entraîne dans des indiscrétions qui affaiblissent le corps, et alors, pour se rétablir, elles laissent de côté tous les exercices spirituels, avec un grand péril de ne plus les reprendre ensuite. C'est pourquoi le directeur doit avoir soin de ne pas leur permettre ces pratiques avant qu'elles soient bien affermies dans la vie spirituelle, et une fois qu'il les verra ainsi affermies, il pourra, en tenant compte de la santé, des emplois et du degré de ferveur des pénitents, leur permettre les mortifications extérieures qu'il jugera leur être utiles, selon ce que lui suggérera la prudence chrétienne. Je dis, *la prudence chrétienne*, parce qu'il y a des directeurs imprudents qui croient qu'il n'y a de profit pour une âme qu'à se mortifier par des jeûnes, des cilices, des disciplines jusqu'au sang, des abstinences et d'autres exercices semblables. D'autres semblent rejeter absolu-

ment toutes les mortifications extérieures, comme choses inutiles pour les progrès de l'âme, en disant que toute la perfection consiste dans la mortification intérieure; mais c'est encore là une erreur, parce que les mortifications corporelles viennent en aide aux mortifications intérieures, et sont nécessaires en quelque façon (lorsqu'elles peuvent être employées) pour réfréner les sens; aussi voyons-nous que tous les saints sans exception les ont plus ou moins pratiquées. Il est incontestable que la mortification que l'on doit principalement imposer aux pénitents est la mortification intérieure, c'est-à-dire celle qui consiste à ne pas répondre aux injures, à ne pas rechercher ni publier ce qui peut nous attirer de l'estime, à céder dans les contestations, à condescendre à la volonté d'autrui (tant que nos intérêts spirituels n'en souffrent pas). Il peut donc être quelquefois expédient d'interdire à une âme toutes les mortifications corporelles, jusqu'à ce qu'on la voie détachée de quelque passion qui la domine, telle que la vanité, le ressentiment, l'intérêt mondain, l'amour-propre ou la propre volonté; mais de dire que les mortifications corporelles ne sont que très-peu utiles ou même ne le sont point du tout, c'est une très-grande erreur. Saint Jean de la Croix disait que l'on ne doit pas avoir confiance en celui qui désapprouve l'usage des pénitences, lors même qu'il ferait des miracles.

CXXXIX. Le directeur doit donc, dans le commencement, prescrire au pénitent de ne rien faire sans lui en demander la permission. « Ceux qui font des pénitences qui leur sont interdites par leurs confesseurs, dit saint Jean de la Croix, font plus de progrès dans les *vices* que dans les *vertus*. » Il doit ensuite, comme je l'ai dit, n'accorder les mortifications qu'avec beaucoup de réserve, lors même que les pénitents se rendraient importuns par leurs sollicitations; il devra se borner, dans le principe, à leur accorder, et encore très-rarement, quelque petite mortification, comme de porter une petite chaîne, de se donner la discipline ou de pratiquer une abstinence, afin que cela leur en inspire le désir, plutôt que pour se

mortifier par devoir; il en accordera davantage avec le temps, à mesure qu'il verra que le pénitent fait des progrès dans le chemin de la vertu; car une fois qu'il sera affermi dans la vie spirituelle, il ne pourrait plus, sans scrupule, lui refuser les mortifications qu'il désire s'infliger. Du reste, il doit observer, en règle générale (au moins pour les cas ordinaires), de ne jamais accorder des mortifications corporelles qu'autant qu'elles lui auront été demandées, parce qu'elles ne peuvent être utiles que lorsqu'elles sont prises avec avidité, et le confesseur doit en accorder toujours moins qu'on ne lui en demande; qu'il craigne (comme dit Cassien) l'excès dans les concessions plutôt que dans les refus. Il doit surtout avoir soin de prescrire des mortifications par rapport au manger, chose à laquelle font peu d'attention certaines âmes spirituelles; et cependant c'est la mortification la plus pénible et la plus utile au bien de l'âme et souvent même au bien du corps. Saint Philippe de Néri disait : Celui qui ne mortifie pas son appétit n'arrivera jamais à la perfection. Le confesseur doit au contraire se montrer réservé pour les mortifications relatives au sommeil dont le corps a besoin; car il pourrait en résulter un malaise non-seulement pour le corps, mais encore pour l'âme, attendu que le manque de sommeil cause des maux de tête, et quand la tête souffre, on est mal disposé pour la méditation et les autres exercices de piété. Quelle que soit la mortification qu'il accorde au pénitent, il lui dira en même temps, pour l'empêcher d'en tirer vanité, que cela n'est rien en comparaison de ce que les saints ont souffert, et des tourments que Jésus-Christ a supportés par amour pour nous. Sainte Thérèse disait : « Tout ce que nous pouvons faire n'est qu'une niaiserie, en comparaison d'une seule goutte du sang de Notre-Seigneur répandue pour nous. Mais en fait de mortifications, les meilleures, les plus utiles et les moins dangereuses, sont les mortifications négatives, pour lesquelles, ordinairement parlant, il n'est pas même besoin de la permission du directeur: elles consistent à se priver de voir ou d'entendre ce qui flatte la curiosité, à parler peu, à se contenter de mets que l'on n'aime

pas ou qui sont mal apprêtés, à se priver de feu en hiver, à se servir des objets les plus grossiers, à se réjouir lorsqu'on manque de quelque chose, fût-elle même nécessaire, parce que, comme l'a dit saint Bernard, la vertu de pauvreté ne consiste pas dans la pauvreté même, mais dans l'amour de la pauvreté [1] Elles consistent encore à ne pas se fâcher des incommodités des saisons, des mépris ou des persécutions dont on est l'objet, des infirmités qu'on éprouve. La patience est le ciseau qui taille les pierres de la céleste Jérusalem. Sainte Thérèse disait : « C'est folie de croire que Dieu admet dans son amitié les pénitents qui ne se privent de rien. Les âmes qui aiment vraiment Dieu ne demandent jamais de repos. »

CXL. Ici s'élève un doute à résoudre : l'Evangile dit quelque part : « Que votre lumière luise devant les hommes, afin qu'ils voient vos bonnes œuvres, et qu'ils en glorifient votre père qui est dans les cieux [2]. » Ailleurs il est dit : « Lorsque vous faites l'aumône, que votre main gauche ne sache pas ce que donne la droite [3] » Cela posé, on demande s'il est du devoir de celui qui fait des actes vertueux de les faire connaître aux autres, ou bien s'il doit les cacher. Pour répondre à cette question, une distinction est nécessaire : on doit pratiquer publiquement les œuvres communes de vertu, nécessaires à pratiquer pour mener une vie chrétienne, comme de fréquenter les sacrements, de faire l'oraison mentale, de visiter le saint Sacrement, d'entendre la messe avec recueillement et modestie, de ne pas lever les yeux, d'observer le silence dans l'église, de dire que l'on a la volonté de se sanctifier, de fuir les causeries, les conversations dangereuses, les curiosités et autres choses semblables. Quant aux œuvres de surérogation extraordinaires, qui ont quelque chose de singulier, comme les pénitences corporelles au moyen des cilices et des disciplines, comme aussi de prier avec les bras en croix, de mâcher des herbes amères, etc., ou bien encore de pousser des soupirs ou des gémissements pendant l'oraison, tout cela doit se faire

1. Virtus paupertatis non est paupertas, sed amor paupertatis.
2. *Matth.*, v, 17. — 3. *Matth.*, vi, 3.

en cachette autant que possible. Quant aux autres actes de vertu, comme de servir les malades, de faire l'aumône aux pauvres, de s'humilier devant celui qui nous injurie, et autres choses semblables, cela doit, autant que possible, être pratiqué en secret; mais s'il est impossible de les faire autrement qu'en public, on ne doit pas pour cela s'en abstenir, pourvu toutefois qu'on ne les fasse que dans le but d'être agréable à Dieu.

§ IV

De la fréquentation des sacrements.

CXLI. Voyons, en dernier lieu, comment le confesseur doit guider les âmes dévotes en ce qui concerne la fréquentation des sacrements, c'est-à-dire de la confession et de la communion. A l'égard de la confession, il fera bien de leur faire faire leur confession générale, pourvu qu'elles ne l'aient point encore faite; car si elles l'avaient déjà faite, ou s'il s'agissait de personnes scrupuleuses, il devrait au contraire la leur défenfre. Pour ce qui est ensuite de la confession ordinaire, il y a des personnes d'une conscience très-timorée qui sont dans l'usage de se confesser tous les jours; mais, généralement parlant, il doit suffire aux âmes qui pratiquent la vie spirituelle, et surtout aux âmes scrupuleuses, de se confesser une fois, ou tout au plus deux fois par semaine. Mais lorsque quelqu'une de ces âmes se trouvera grevée de quelque péché véniel et n'aura pas la facilité de pouvoir se confesser, elle ne doit pas pour cela se priver de la communion : c'est le conseil que donne le P. Barisoni, dans son *Traité de la communion*, en s'appuyant sur l'autorité de saint Ambroise et de plusieurs autres (et c'est ce que conseille aussi saint François de Sales dans une de ses *Lettres*); la raison en est que, suivant la doctrine du saint concile de Trente, il y a d'autres moyens, tels que des actes de contrition ou d'amour, pour obtenir la rémission des péchés véniels; par conséquent il vaut mieux se servir alors de ces moyens pour se purifier des

péchés véniels, que de se priver de la communion dans les cas où l'on ne peut se confesser. Un savant directeur disait même qu'il peut être quelquefois plus utile pour certaines âmes timorées de se disposer à la communion par des actes propres que par la confession même, parce qu'il peut arriver alors qu'on se dispose avec plus de ferveur par les actes que l'on fait de repentir, d'humilité et de confiance.

CXLII. En ce qui concerne la communion, nous ne parlerons pas ici de l'obligation imposée aux pasteurs de ne refuser la communion à aucun de leurs sujets qui ne soit pas pécheur public et qui la demande raisonnablement; nous avons traité ce point dans notre ouvrage, où nous avons vu qu'Innocent XI ordonna par décret que l'usage de la communion fréquente fût entièrement laissé à l'arbitrage des confesseurs ; par conséquent, je ne crois pas que les curés puissent, sans une cause évidente, refuser la communion à ceux qui la demandent. Et remarquez que dans ledit décret il fut défendu aux évêques de fixer en général à leurs diocésains les jours de communion. Mais nous ne voulons nous occuper ici que de la manière dont les confesseurs doivent se régler dans la permission qu'ils peuvent donner à leurs pénitents de fréquenter la communion. A cet égard il y en a qui pèchent par trop d'indulgence, et d'autres par trop de rigueur. Il est hors de doute, comme le remarque très-bien notre pape régnant Benoît XIV dans son beau livre *Du Synode*, que l'on ne doit pas permettre la communion fréquente à ceux qui commettent souvent des fautes graves, et qui ne s'attachent pas à en faire pénitence ou à s'en corriger, ou bien à ceux qui se présentent à la communion avec certaine affection à des péchés véniels délibérés, sans témoigner le désir de s'amender à cet égard. Sans doute il est utile quelquefois de permettre la communion à un pécheur pour lui donner la force de refuser son consentement à quelques péchés graves qu'il se trouve en danger de commettre; mais quant à ceux qui ne se trouvent pas dans un tel danger, et qui, d'un autre côté, commettent habituellement des péchés véniels délibérés, sans montrer ni amendement ni

désir de s'amender, on fera bien de ne pas leur permettre la communion plus d'une fois par semaine. Il peut même être utile de la leur interdire pendant quelques semaines, afin de leur inspirer plus d'horreur de leurs fautes et plus de respect pour le saint-sacrement. D'autant plus que, suivant le sentiment le plus commun, c'est commettre une irrévérence envers le saint-sacrement, et par conséquent un nouveau péché, que de communier avec un péché véniel actuel, ou avec une affection au péché véniel. Quelques auteurs citent le décret de saint Anaclet, où il est dit : « La consécration étant achevée, que tous communient, s'ils ne veulent se faire exclure des *lumières ecclésiastiques*, car les apôtres l'ont ainsi établi, et c'est ce que pratique la sainte Eglise [1] » Mais premièrement le P. Suarez et plusieurs autres prétendent que ce précepte des apôtres n'a jamais existé. Secondement, un tel décret, comme l'attestent la Glose et le Catéchisme romain, ne s'appliquait pas à tous les fidèles, mais seulement aux ministres qui assistaient à l'autel. Enfin, en admettant que ce décret fût applicable à tous sans exception, il est certain qu'il est aujourd'hui tombé en désuétude.

CXLIII. D'autres directeurs, à l'encontre des premiers, tombent certainement dans l'erreur et s'éloignent beaucoup de l'esprit de l'Eglise en refusant indistinctement à tous les pénitents la communion fréquente, par la seule raison qu'elle est fréquente, sans prendre en considération le besoin des âmes ou le profit qu'elles pourraient en retirer. En effet, le Catéchisme romain, en expliquant le désir manifesté par le sacré concile de Trente de voir la communion se donner à tous ceux qui assistent à la messe, enseigne qu'il est du devoir du curé d'exhorter ses paroissiens à communier non pas seulement fréquemment, mais même tous les jours, en leur représentant que l'âme, aussi bien que le corps, a besoin d'un aliment quotidien. Je m'abstiens de nommer ici les saints Pères et les maîtres spirituels dont l'autorité peut être

1. Peracta consecratione, omnes communicent qui noluerint ecclesiasticis carere luminibus, sic enim et apostoli statuerunt, et S. Romana tenet Ecclesia.

invoquée en faveur de cette doctrine, parce qu'on en trouve l'énumération dans une foule d'autres ouvrages qui traitent de la communion fréquente; qu'il nous suffise donc de savoir, d'après le Catéchisme romain à l'endroit précité, et d'après le décret d'Innocent XI rapporté dans notre ouvrage, que l'usage fréquent et même quotidien de la communion a toujours été approuvé par l'Eglise et par tous les saints Pères, qui, comme l'atteste un savant écrivain, lorsqu'ils ont vu se ralentir l'usage de la communion quotidienne, ont fait tous leurs efforts pour le remettre sur pied. Dans le troisième des conciles de Milan présidés par saint Charles Borromée, il fut prescrit aux curés de recommander dans leurs sermons l'usage de la communion fréquente, et on prescrivit en même temps aux évêques des provinces de défendre que l'on prêchât le contraire, et de punir sévèrement ceux qui iraient semant cette doctrine, comme propagateurs du scandale, et comme se mettant en opposition avec l'esprit de l'Eglise. Enoutre, il fut prescrit aux évêques, dans le susdit décret d'Innocent XI, de veiller avec une diligence extrême à ce que l'on ne refusât à personne la communion même quotidienne, et à ce que cette dévotion fût encouragée, comme il convient, parmi leurs sujets. Quelques esprits austères, en admettant que la communion quotidienne est licite, disent qu'il faut pour se la permettre avoir les dispositions requises. Mais je voudrais savoir ce qu'ils entendent par ces dispositions requises. S'ils entendent que le pénitent doit être digne de recevoir Dieu dans le sacrement, qui jamais pourrait alors être admis à communier? il n'y aurait que Jésus-Christ qui communierait dignement, parce qu'il n'y a qu'un Dieu qui soit digne de recevoir un Dieu. S'ils entendent seulement la bonne disposition de l'âme purifiée de ses mauvaises inclinations, nous avons déjà dit plus haut qu'il était juste de refuser la communion fréquente à ceux qui sont dans un état de péché véniel actuel ou qui gardent de l'inclination pour de tels péchés sans désir de s'en corriger Mais, à l'égard des pénitents qui, s'étant délivrés de l'affection aux péchés même véniels et d'une grande partie

de leurs mauvaises inclinations, témoignent un grand désir de communier, saint François de Sales dit qu'ils peuvent, en prenant conseil de leur directeur, communier tous les jours, et saint Thomas enseigne que, lorsqu'une âme éprouve que le sacrement de la communion lui fait faire des progrès dans l'amour divin sans affaiblir son respect pour ce sacrement, elle ne doit pas négliger de communier tous les jours [1].

CXLIV Et bien que ce soit une vertu que de s'abstenir par respect de la communion pendant quelques jours, néanmoins l'opinion commune des docteurs, dit le P Grenade dans son *Traité de la communion*, veut qu'il soit mieux de s'approcher par amour de la communion tous les jours que de s'en abstenir par respect; et c'est ce que confirme saint Thomas lorsqu'il dit : « On peut témoigner son respect pour ce sacrement en communiant tous les jours comme en s'abstenant parfois de le faire... toutefois l'amour et la confiance que l'Ecriture s'attache constamment à nous recommander, doivent l'emporter sur la crainte [2] » Aussi le P Barisoni dit-il avec raison que celui qui communie avec le désir de faire des progrès dans l'amour divin, fait en cela un acte de vénération pour Jésus-Christ, et même un acte positif de cette vénération, tandis que celui qui s'abstient de communier n'en fait qu'un acte négatif. Un grand nombre de saints, qui professaient certainement une grande vénération pour ce sacrement, ne se sont pas abstenus pour cela de communier tous les jours; c'est ainsi qu'ont agi sainte Gertrude, sainte Catherine de Sienne, sainte Thérèse, sainte Jeanne de Chantal, et autres. Et si l'on disait qu'il n'y a plus aujourd'hui de sainte Thérèse, on peut très-bien répondre, avec le P Barisoni ci-dessus mentionné, que c'est une témérité de supposer que Dieu a maintenant retiré sa main; le V. P Avila va même jusqu'à dire que les personnes qui blâment ceux qui s'approchent très-

1. Si aliquis experientia comperisset ex quotidiana communione augeri amoris fervorem, et non minui reverentiam, talis deberet quotidie communicare.

2. Et ideo utrumque pertinet ad reverentiam hujus sacramenti, et quod quotidie sumatur et quod aliquando abstineatur... amor tamen et spes, ad quem semper Scriptura nos provocat, præferuntur timori.

fréquemment de la communion remplissent l'office du démon.

CXLV Du reste, il résulte des doctrines exposées jusqu'ici, que le directeur ne peut pas, sans scrupule, refuser la communion fréquente, et même quotidienne (excepté, ordinairement parlant, un seul jour de la semaine, comme le pratiquent un grand nombre de bons directeurs, et excepté aussi le cas où ils trouveraient à propos d'interdire quelque temps la communion à leurs pénitents pour mettre à l'épreuve leur obéissance ou leur humilité, ou pour toute autre bonne fin), à un pénitent qui la désire pour faire des progrès dans l'amour divin, lorsque ce pénitent s'est déjà dépouillé de toute inclination aux péchés véniels, et qu'il s'applique à pratiquer en outre l'oraison mentale, et à marcher dans la voie de la perfection, en évitant de tomber dans tout péché, même véniel, pleinement volontaire; car c'est là, comme l'a dit saint Prosper, toute la perfection qu'on peut attendre d'une âme, vu la fragilité humaine. Et lorsque le confesseur juge que la communion fréquente sera profitable à de tels pénitents, il doit, d'après le décret d'Innocent XI, la leur accorder, sans s'inquiéter si ce sont ou non des personnes occupées de commerce, ou engagées dans le mariage. Voici le sens de ses paroles : « L'usage fréquent de la communion doit être abandonné au jugement des confesseurs, qui devront, d'après l'état de pureté de la conscience de chacun, et le fruit que chacun retire de la fréquentation de ce sacrement pour son avancement dans la piété, prescrire aux laïques occupés de commerce et engagés dans le mariage, ce qu'ils jugeront devoir leur être plus utile pour leur salut [1] »

CXLVI. Et lors même qu'une âme tomberait quelquefois par pure fragilité dans certain péché véniel volontaire, pourvu qu'elle s'en repentît aussitôt et qu'elle prît la résolution de s'en corriger; si cette âme désirait communier pour puiser

1. Frequens (ad Eucharistiam) accessus confessariorum judicio est relinquendus, qui ex conscientiarum puritate, et frequentiæ fructu, et ad pietatem processu laicis negotiatioribus, et conjugatis, quod prospiciunt eorum saluti profuturum, id illis præscribere debebunt.

dans le sacrement la force de ne plus y retomber, et pour avancer dans la perfection, pourquoi lui refuserait-on la communion? Alexandre VIII n'a-t-il pas condamné la proposition dite 22 de Baius, ainsi conçue : « On doit considérer comme sacriléges ceux qui prétendent avoir droit à recevoir la communion avant qu'ils aient fait pénitence de leurs péchés [1]? » Et la proposition 23, où il était dit : « On doit interdire de même la sainte communion à ceux dont l'amour pour Dieu n'est pas absolument pur et exempt de tout mélange [2] » Le saint concile de Trente appelle ce sacrement : « L'antidote qui nous guérit de nos fautes journalières et nous préserve des péchés mortels [3] » C'était certainement aussi dans ce même but de préserver l'âme de toutes rechutes, que les apôtres donnaient tous les jours la communion aux premiers chrétiens, parmi lesquels sans doute il y en avait d'imparfaits, et même de très-imparfaits, comme on le voit par les lettres de saint Paul et de saint Jacques. La sainte Eglise (dans la postcommunion du vingt-troisième dimanche après la Pentecôte) prie « pour que tout ce qu'il y a de vicieux dans notre âme soit guéri par le don du médicament que renferme ce sacrement [4]. » La communion est donc instituée même pour ceux qui sont imparfaits, afin qu'ils se guérissent par la vertu d'un tel aliment. Il faut de plus remarquer ce que dit saint François de Sales, dans sa *Philothée* [5] sur ce sujet : « Si les mondains vous demandent pourquoi vous communiez si souvent, dites-leur que deux sortes de gens doivent souvent communier : les parfaitz, parce qu'estant bien disposés, ilz auroient grand tort de ne point s'approcher de la source et fontayne de perfection, et les imparfaitz, affin de pouvoir justement pretendre à la

1. Sacrilegi sunt judicandi qui jus ad communionem percipiendam prætendunt, antequam de delictis suis pœnitentiam egerint.

2. Similiter arcendi sunt a sacra communione, quibus nondum inest amor Dei purissimus et omnis mixtionis expers.

3. Antidotum quo liberamur a culpis quotidianis et a peccatis mortalibus præservamur. — 4. Ut quidquid in nostra mente vitiosum est dono medicationis hujus sacramenti curetur.

5. Introduction à la Vie dévote, 2e partie, ch. XXI, (p. 93, édit. Vivès.)

perfection; les fortz, affin qu'ilz ne deviennent foibles, et les foibles affin qu'ilz deviennent fortz; les malades, affin d'estre gueris, et les sains affin qu'ilz ne tombent en maladie; et que pour vous, comme imparfaite, foible et malade, vous avés besoin de communiquer avec vostre perfection, vostre force et vostre médecin. Dites leur que ceux qui n'ont pas beaucoup d'affaires mondaines doivent communier, parce qu'ils en ont la commodité, et ceux qui ont beaucoup d'affaires mondaines, parce qu'ilz en ont la necessité. » Et le saint conclut par ces mots : « Communiez souvent, Philothée, et le plus souvent que vous le pourrés, avez l'advis de vostre pere spirituel; et, croyez-moy, les lievres deviennent blancs parmy nos montagnes en hyver, parce qu'ilz ne voyent ny mangent que la neige; et à force d'adorer et manger la beauté, la bonté et la pureté mesme en ce divin sacrement, vous deviendrez toute belle, toute bonne et toute pure. » Le P Grenade en dit autant dans son *Traité de la Communion* [1] : « L'homme ne doit pas s'éloigner de ce sacrement à cause de son indignité personnelle, puisque l'Eucharistie est un trésor pour les pauvres et un remède pour les malades; aussi, ajoute-t-il, personne, quelle que soit son imperfection, ne doit s'éloigner de ce sacrement, s'il désire sincèrement guérir. » Le même auteur dit de plus, que plus on se connaît faible, plus on doit aller se rassasier de la nourriture des forts ; ce qui est conforme à ce qu'enseigne saint Ambroise : « Par là même que je me reconnais toujours pécheur, je dois toujours recourir au préservatif contre le péché [2] » Saint Augustin en dit autant : « Vous péchez tous les jours; communiez donc tous les jours [3] »

CXLVII. D'autant plus que saint Thomas enseigne que l'effet du sacrement, quant à l'accroissement de la grâce, n'est point empêché par les péchés véniels (pourvu qu'on ne les commette pas dans l'acte même de recevoir la communion), parce que si ces péchés véniels empêchent encore en partie

1. *Traité de la communion*, ch. VIII (*Œuv. de Grenade*, t. XII, p. 29, édit. Vivès.) — 2. Qui semper pecco, debeo semper habere medicinam. — 3. Quotidie peccas, quotidie sume.

l'effet du sacrement, ils ne l'empêchent pas du moins en entier. Ce sentiment est partagé par Soto, Suarez, Valentia, Vasquez, Coninch, et par beaucoup d'autres docteurs. Un grand nombre de graves auteurs disent même, et avec raison, que ce sacrement efface immédiatement par lui-même *ex opere operato* les péchés véniels dans lesquels l'âme a cessé de se complaire, ce qui est conforme à ce qu'enseigne le Catéchisme romain, qu'il est indubitable que l'Eucharistie a pour effet de remettre et d'effacer les péchés légers ou véniels, et qu'en purifiant de ces fautes légères, elle fait rentrer l'âme en possession de tous les biens que l'ardeur de la cupidité lui avait fait perdre [1]. Du moins, comme le dit saint Thomas, on s'excite par la communion à produire des actes de charité, au moyen desquels on obtient le pardon des fautes vénielles [2].

CXLVIII. Mais si l'on découvrait que, par la fréquence de la communion, l'âme ne ferait pas de progrès sensibles dans la perfection, ni qu'elle se corrigerait de ses péchés délibérés, quoique véniels, tels, par exemple, que ceux qui consistent à rechercher les plaisirs des sens, de la table, de la vue, de l'ouïe et de la parure, etc. ; dans ce cas il paraîtrait certainement avantageux de restreindre l'usage de la communion à cette âme, ne serait-ce que pour qu'elle s'appliquât davantage à se corriger et à faire des progrès dans la vie spirituelle. Du reste, malgré que, pour pouvoir s'approcher de la communion, on doive le faire avec beaucoup de dévotion suivant ce qu'enseigne saint Thomas [3], il faut remarquer néanmoins qu'il n'est pas nécessaire que cette dévotion soit au suprême degré, ou qu'elle se manifeste sensiblement ; mais il suffira que le directeur reconnaisse dans son pénitent une ferme volonté de faire ce qui plaît à Dieu. Quant à celui qui s'abstiendrait de la communion, parce qu'il ne reconnaîtrait

1. Remitti vero eucharistia et condonari leviora, quæ venialia dici solent, non est quod dubitari debeat. Quidquid enim cupiditatis ardore anima amisit, totum Eucharistia, eas minores culpas abstergens, restituit.

2. Qui (actus charitatis) excitatur in hoc sacramento, per quem peccata venialia solvuntur. — 3. Requiritur ut cum magna devotione accedat.

pas en lui-même une très-grande ferveur, le savant Gerson dit, « qu'il ferait comme celui qui, étant saisi par le froid, ne voudrait pas s'approcher du feu, parce qu'il ne sentirait en lui aucune chaleur. » C'est pourquoi le P Grenade, d'accord avec Cajetan, dit et enseigne que ces personnes pusillanimes, qui par une crainte immodérée, que peut faire naître en elles le sentiment de leur indignité négligent la pratique de la communion, se causent à elles-mêmes un grand préjudice. Et en effet, pour continuer ses communions, il n'est pas nécessaire, dit saint Laurent Justinien, que l'âme sente ou connaisse clairement en elle-même une augmentation de ferveur, parce que ce sacrement opère quelquefois son effet sans que la personne même qui le reçoit s'en aperçoive. Saint Bonaventure dit : « Quand même vous seriez dans un état de tiédeur, ne laissez pas d'approcher en vous confiant dans la miséricorde de Dieu : car, tout en se considérant comme indigne, on doit penser alors qu'on a d'autant plus besoin de médecin, qu'on se sent plus malade, et que ce n'est pas pour sanctifier Jésus-Christ en soi qu'on cherche à s'unir à lui, mais pour être sanctifié soi-même par sa présence [1] » Et ensuite il ajoute, « que ce n'est pas une raison pour se priver de la sainte communion, que de ne pas sentir en soi-même une dévotion spéciale, soit dans les efforts que l'on fait pour s'y bien préparer, soit dans la communion même, soit après la communion, ou de ne pas se sentir en ces moments aussi dévot qu'on voudrait l'être [2] » En résumé, le saint dit, en termes exprès, que, lors même qu'un pénitent se sentirait moins de dévotion après la communion (*a*), qu'il ne voudrait, il ne doit

1. Licet tepide, tamen confidens de misericordia Dei, fiducialiter accedas ; quia qui se indignum reputat, cogitet, quod tanto magis eget medico, quanto senserit se ægrotum; neque ideo quæris te jungere Christo, ut tu eum sanctifices, sed ut tu sanctificeris ab illo.

2. Neque prætermittenda est sancta communio, si quandoque non sentit homo specialem devotionem, cum se ad illam præparare studet, vel in ipsa perceptione, vel post forte minus devotum se sentit, quam vellet.

a) Le texte italien porte : *Ancorchè l'anima sensisse minor divozione dopo la communione che prima, neppure dee lasciarla.* Mais saint Bonaventure n'a

pas cependant l'abandonner. De même donc que, lorsqu'un pénitent se sent une grande inclination pour la communion, il est quelquefois utile de le mortifier en la lui refusant pendant quelque temps, surtout si l'on voit que ce pénitent s'inquiète de ce qu'on la lui refuse; parce qu'une telle inquiétude est une marque d'orgueil qui le rend indigne de la recevoir; ainsi, par la raison des contraires, lorsqu'un pénitent éprouve de l'aridité et du dégoût pour la communion, il est bon de le faire communier plus souvent, afin de le fortifier par la réception du sacrement.

CXLIX. Oh! plût à Dieu, dirai-je en terminant, qu'il se trouvât dans le monde beaucoup de ces âmes que certains auteurs animés d'un esprit d'excessive rigueur, taxent d'irrévérence et de témérité, lesquelles ayant en horreur même les fautes les plus légères, demandent à communier souvent, et même tous les jours, avec un désir sincère de s'amender et de faire des progrès dans l'amour divin, alors certainement il y aurait dans le monde beaucoup plus d'amour pour Jésus-Christ!

L'expérience fait voir à tous ceux qui ont un peu de pratique dans la direction des âmes, ainsi que je l'ai vu moi-même, que les pénitents qui s'approchent de la communion avec un désir sincère en retirent un grand profit, et que le Seigneur les attire d'une manière admirable vers son amour, bien que souvent il ne la leur fasse pas connaître pour leur plus grand bien, et qu'il les laisse dans la désolation et les ténèbres, sans les conforter par une dévotion sensible. Pour de telles âmes (comme l'enseignent sainte Thérèse et le bienheureux Henri de Suson) il n'y a pas de secours plus efficace que la fréquentation des sacrements. Ainsi donc, pour conclure, le confesseur doit avoir soin de conseiller la communion toutes les fois que le pénitent en montre un désir sincère, et qu'il comprend que la grâce de ce sacrement lui fera faire des progrès dans la vie spirituelle; il doit en même temps lui recom-

pas dit *minus devotum se sentit quam ante*, mais *minus devotum se sentit quam vellet;* ce qui présente un sens différent. Voir *S. Bonav. opera*, t. XII, p. 441 6, édit. Vivès.

(*L'éditeur.*)

mander de s'occuper aussi longtemps qu'il pourra après la communion à faire son action de grâces. Il y a peu de directeurs qui observent ce point, c'est-à-dire qui engagent leurs pénitents à se recueillir en action de grâces pendant quelque temps, après avoir reçu la communion; cela vient de ce qu'il y a peu de prètres qui se recueillent après la messe pour rendre grâces à Jésus-Christ; ce qui fait qu'ils n'osent pas recommander aux autres ce qu'ils ne font pas eux-mêmes. Les actions de grâces devraient ordinairement durer une heure; tout au moins on doit y employer une demi-heure, pendant laquelle l'âme se livrera à des élans d'amour et à des prières. Sainte Thérèse dit qu'après la communion, Jésus-Christ réside dans l'âme comme sur un trône de miséricorde pour lui dispenser ses grâces, en lui disant : Que voulez-vous que je vous fasse [1] ? Dans un autre passage cette sainte s'exprime ainsi : « Après la communion, nous ne devons pas perdre une aussi bonne occasion de traiter avec Dieu ; sa majesté paie bien l'hospitalité qu'on lui donne, lorsqu'on lui fait un bon accueil. » Le confesseur doit encore conseiller au pénitent de faire souvent la communion spirituelle, qui est si particulièrement recommandée par le concile de Trente. « La communion spirituelle, dit sainte Thérèse, est d'un grand profit; ne la négligez pas, car c'est ainsi que vous prouverez à Dieu l'amour que vous avez pour lui. »

§ V

Règlement pour une religieuse qui demande à être conduite dans la voie de la perfection.

CL. Je commence par avertir que tout ce que j'ajoute ici ne doit être mis à exécution, qu'autant qu'il n'y a pas d'empêchement pour la pénitente sous le rapport, ou de sa santé, ou de ses emplois, ou de l'obéissance; et on doit comprendre aussi que rien de cela ne doit se faire qu'avec la permission du père spirituel, ainsi que de la supérieure du monastère, en

1. Quid vis ut tibi faciam ?

ce qui concerne les mortifications corporelles qui se font publiquement.

CLI. Et d'abord, pour parler de l'oraison, on y emploiera 1° trois heures au moins d'oraison mentale, savoir : une le matin, une le soir, et une autre après la communion. 2° La visite au Saint-Sacrement et à la très-sainte Vierge devra durer une demi-heure, ou au moins un quart d'heure. Durant ces oraisons, on aura soin de renouveler ses vœux de religieuse professe, ou ceux qu'on a prononcés, quels qu'ils soient. 3° On dira cinq dizaines au moins de rosaire, avec d'autres prières vocales ; mais, quant à ces dernières, elles ne doivent pas être trop nombreuses, parce que, dans ce cas, elles produiraient peu de fruit, appesantiraient la tête, et feraient obstacle à l'oraison mentale. 4° On fera un usage fréquent des oraisons jaculatoires, telles que celles-ci : « Mon Dieu et mon tout. — Mon Dieu, que vous êtes bon ! — Je vous aime, mon Jésus, vous qui êtes mort pour moi ! — Seigneur, comment se fait-il que tout le monde ne vous aime pas ? — Je voudrais ne vous avoir jamais offensé. — Je veux tout ce que voulez. — Quand pourrai-je vous voir et vous aimer face à face ? — Me voici ; faites de moi tout ce qu'il vous plaira. » Le directeur doit conseiller fortement ces élans d'amour, dont on doit faire beaucoup de cas. 5° L'oraison doit être accompagnée d'une lecture spirituelle qui dure une demi-heure, prise, par exemple, dans les ouvrages du P Rodriguez, du P Saint-Jure, dans les *Avis aux Religieux*, ou dans quelque autre livre qui traite des vertus, ou dans les vies des saints ; cette dernière lecture est peut-être la plus utile de toutes.

CLII. En second lieu, on devra communier tous les matins, à l'exception d'un jour par semaine ; mais dans les neuvaines du Saint-Esprit, de Noël, de la sainte Vierge et des saints patrons, la communion devra se faire tous les jours sans exception, outre les communions spirituelles qu'il conviendra de faire tous les jours au moins trois fois.

CLIII. Troisièmement, en ce qui concerne les mortifications, on devra 1° se donner la discipline à sec tous les jours

pendant un quart d'heure environ, et la discipline au sang une ou deux fois par mois. 2° Porter la petite chaîne chaque matin jusqu'à l'heure du dîner, et pendant la journée quelque petite chaîne au bras pour souvenir ; mais non la chaîne autour de la ceinture, ni les cilices de crin, parce que ces choses-là sont très-nuisibles à la santé. 3° Pratiquer le jeûne au pain et à l'eau chaque samedi et la veille des sept fêtes de la Vierge, lorsqu'on peut le faire ; tout au moins se contenter d'un seul potage ; faire le jeûne ordinaire tous les soirs, c'est-à-dire qu'on ne doit pas prendre alors plus de huit onces de nourriture, à moins de quelque besoin extraordinaire ; s'abstenir des fruits le mercredi et le vendredi, et pendant les neuvaines dont nous avons parlé plus haut, pendant lesquelles on peut en même temps se priver de quelques plats, et accompagner ceux que l'on prend de quelques herbes amères, mais non pas de cendres ; ne jamais manger hors des repas, car il vaut mieux, comparativement parlant, observer cette abstinence tous les jours, que de faire le jeûne entier une ou deux fois par semaine. Le sommeil ne doit pas durer plus de six heures, ni moins de cinq ; parce que l'excessive privation de sommeil cause des maux de tête, et rend impossible la pratique des autres exercices spirituels. 4° Observer le silence pendant trois heures de la journée, c'est-à-dire s'abstenir pendant ce temps de prononcer aucune parole qui ne soit pas absolument nécessaire.

AVIS GÉNÉRAUX POUR LA PERFECTION.

CLIV 1° Mettre toute sa confiance en Dieu, et avoir une défiance entière de soi-même et de tous ses bons propos, former une ferme volonté de se vaincre et de se faire violence suivant les occasions. Sainte Thérèse a dit : « Si la faute ne vient pas de nous-mêmes, ne craignons pas qu'elle soit du côté de Dieu qui manquerait de nous accorder les secours nécessaires pour nous rendre saints. »

CLV 2° Se préserver de toute espèce de faute délibérée ou

commise sciemment. « Que Dieu vous préserve, dit la même sainte, de tout péché délibéré, quelque petit qu'il soit. » Et elle ajoute que c'est par le moyen des petits péchés que le démon fait des ouvertures qui donnent passage aux grands.

CLVI. 3° Ne pas s'inquiéter après qu'on est tombé dans quelque faute, mais s'en humilier aussitôt, et se mettre en paix avec Dieu, en recourant à lui, au moyen d'un acte de repentir et de bon propos. Et c'est toujours ainsi qu'il faut en user, lors même qu'on retomberait dans un péché cent fois par jour. Sainte Thérèse avertit en outre de ne pas communiquer les tentations qu'on éprouve à des âmes imparfaites, parce que ce serait nuire aux autres en même temps qu'à soi-même.

CLVII. 4° Travailler à se détacher de toutes les choses terrestres, des parents, des biens et des plaisirs; autrement, dit sainte Thérèse, si l'âme ne s'éloigne pas des affections mondaines, elle retournera bientôt à s'éloigner de la voie du Seigneur. Fuir la société d'un sexe différent, lors même que ce sont des personnes dévotes; car le démon mêle toujours dans ces rapports des affections impures, en faisant paraître ces personnes toutes spirituelles. Voyez ce que nous avons dit à cet égard, n. 96. Il est surtout nécessaire de se dépouiller de son amour-propre et de sa propre volonté, même à l'égard des pratiques spirituelles, telles que l'oraison, la communion et les mortifications, lorsque l'obéissance en fait un devoir. En résumé, il faut expulser de son cœur tout ce qui n'est pas conforme à ce qui plaît davantage à Dieu.

CLVIII. 5° Se réjouir en esprit, lorsqu'on se voit méprisé, tourné en ridicule et considéré comme le plus pervers de toute la communauté. Oh! quelle belle oraison fait une âme qui embrasse les mépris pour l'amour de Dieu! Dans les communautés particulièrement, c'est une des vertus les plus nécessaires. Il faut en même-temps entretenir dans son cœur une affection particulière pour ses ennemis et ses persécuteurs, en les servant, en leur faisant du bien, en les honorant, en disant au moins du bien d'eux, et en les recommandant à Dieu d'une manière toute particulière, ainsi que l'ont fait les saints.

CLIX. 6. Avoir un grand désir d'aimer Dieu de plus en plus fortement, et de faire tout ce qui lui plaît. Sainte Thérèse disait : « Le Seigneur nous sait autant de gré de nos bons désirs que si nous les avions exécutés. » Sans ce désir, l'âme n'avancera pas dans la voie de la perfection, et Dieu ne lui accordera pas de grâces fort spéciales. La même sainte a dit : « Dieu ne fait ordinairement de faveurs signalées qu'à ceux qui ont désiré ardemment son amour. » Il faut à ce désir unir toujours la résolution de faire tous ses efforts pour se rendre agréable à Dieu. Sainte Thérèse dit à ce sujet : « Le démon a grand'peur des âmes résolues ; » et ailleurs : « Le Seigneur n'exige de nous qu'une bonne résolution pour faire de son côté tout le reste. » Il faut encore nourrir en soi une grande affection pour l'oraison, qui est le foyer où s'allume l'amour divin. Tous les saints, par là même qu'ils étaient embrasés d'amour pour Dieu, ont eu un goût particulier pour l'oraison. Il faut aussi avoir un ardent désir du paradis, puisque dans le ciel les âmes aiment Dieu de toute leur force, à un point qu'on ne peut atteindre sur la terre ; et c'est pourquoi Dieu veut que nous ayons un grand désir de ce royaume fortuné, que Jésus-Christ nous a acquis par son sang.

CLX. 7. Avoir une grande conformité à la volonté de Dieu en tout ce qui contrarie nos désirs naturels, et s'offrir souvent à Dieu dans le courant de chaque journée. Sainte Thérèse faisait cette offrande cinquante fois par jour. « Le profit ne consiste pas (disait la sainte) à jouir de Dieu, mais à faire sa volonté. » Et dans un autre endroit, elle disait : « La véritable union consiste à unir notre volonté à celle de Dieu. »

CLXI. 8. Observer une obéissance parfaite à l'égard des règles des supérieurs et du père spirituel. Le R. P Vincent Caraffa disait : « L'obéissance est la reine de toutes les vertus, puisque toutes les vertus obéissent à l'obéissance. » Et sainte Thérèse a dit de son côté : « Dieu n'exige pas autre chose que l'obéissance des âmes qui sont résolues à l'aimer. La perfection de l'obéissance consiste à obéir sur-le-champ avec ponctualité, de bon cœur, et aveuglément, sans demander la rai-

son, toutes les fois qu'il n'est pas certain que la chose commandée soit un péché, comme le disent saint Bernard, saint François de Sales, saint Ignace de Loyola, et tous les maîtres de la vie spirituelle; et dans toutes les questions douteuses elle consiste à choisir ce que l'on présume être le plus conforme à l'obéissance; ou, lorsqu'on ne peut pas se former cette présomption, à choisir ce qui contrarie le plus nos inclinations. Voilà ce *vince teipsum* si recommandé par saint François Xavier et par saint Ignace, qui disait qu'une âme mortifiée profite plus pendant un quart d'heure d'oraison, que celle qui ne l'est pas pendant plusieurs heures.

CLXII. 9. Etre continuellement attentif à la présence de Dieu. Sainte Thérèse disait : « Tout le mal vient de ce que nous ne faisons pas attention à la présence de Dieu. » Celui qui aime véritablement pense toujours à l'objet qu'il aime. Pour conserver la mémoire de cette présence divine, il est utile, dans la pratique, de placer quelque signe particulier qui la rappelle, sur soi, ou sur sa table, ou dans sa chambre; et surtout il faut maintenir ce souvenir en faisant souvent dans le courant de la journée des actes d'amour de Dieu, et des prières pour lui demander son saint amour; par exemple : « Mon Jésus, mon amour, mon tout, je vous aime de tout mon cœur; je me donne tout entier à vous; faites de moi ce que vous voudrez; je ne désire autre chose que vous et votre divine volonté; donnez-moi votre amour, et je serai content. Et autres actes semblables. Il faut néanmoins faire en sorte de produire ces actes sans effort, et sans y chercher de consolations sensibles, mais avec suavité et une volonté pure, uniquement en vue de faire ce qui plaît à Dieu. Sainte Thérèse disait : « N'ayons pas peur que Dieu nous laisse sans récompense, quand même nous n'aurions fait rien de plus que de lever les yeux au ciel en pensant à lui. »

CLXIII. 10. Diriger notre intention, qui doit être de plaire à Dieu en tout ce que nous faisons, soit de spirituel, soit de temporel, en disant : Seigneur, je fais ceci en vue de vous plaire. La bonne intention est appelée l'alchimie spirituelle, qui

change en or les actions les plus matérielles du monde.

CLXIV 11. Faire chaque année les exercices spirituels de dix jours, ou tout au moins de huit jours, en s'éloignant alors autant que possible de toute conversation et de toute occupation qui pourrait nous distraire, pour ne converser qu'avec Dieu. Faire une semblable retraite, un jour dans chaque mois, pendant tout le courant de l'année. Faire avec une dévotion particulière les neuvaines de Noël, du Saint-Esprit, des sept fêtes de Marie, de saint Joseph, de l'Ange Gardien et du saint patron. Pendant ces neuvaines on pourra faire la communion quotidienne, et une heure ou une demi-heure d'oraison de plus qu'à l'ordinaire; quelques autres prières vocales, mais en petit nombre, parce qu'il sera plus utile de faire un nombre déterminé d'actes d'amour et autres semblables.

CLXV 12. Avoir une dévotion spéciale pour saint Joseph, pour le saint Ange Gardien, pour son patron, pour saint Michel, défenseur universel de tous les fidèles; mais surtout pour Marie, appelée par l'Eglise notre vie et notre espérance; car il est moralement impossible qu'une âme fasse beaucoup de progrès dans la perfection sans avoir une dévotion particulière et tendre pour la mère de Dieu. Le tout pour l'honneur de Jésus-Christ et de Marie immaculée!

CHAPITRE X

AUTRES AVIS D'UNE IMPORTANCE PARTICULIÈRE POUR LES CONFESSEURS ET LES CURÉS, AVEC LA PRATIQUE DE L'ORAISON MENTALE INDIQUÉE A LA FIN, POUR QU'ON PUISSE L'ENSEIGNER A CEUX QUI NE SAVENT PAS FAIRE CE GENRE D'ORAISON

§ I.

Avertissements aux confesseurs.

CLXVI. De tout ce que nous avons dit plus haut, notons ici certaines choses des plus importantes, auxquelles le confesseur doit faire attention dans l'exercice de ses fonctions.

CLXVII. 1. Il doit avant tout user d'une grande charité avec les pécheurs en les accueillant avec bienveillance et les encourageant à se confier en la miséricorde divine. Mais d'un autre côté, il ne doit pas négliger, en se laissant arrêter par des considérations humaines, de les avertir avec fermeté et de leur faire connaître l'état déplorable dans lequel ils se trouvent, en leur indiquant les moyens convenables pour se délivrer des mauvaises habitudes qu'ils ont contractées; et surtout il doit leur différer avec fermeté l'absolution, lorsque cela est nécessaire.

CLXVIII. 2. Aux personnes ignorantes, il doit leur demander pour la plupart si elles connaissent les principaux mystères de la foi. Voyez à cet égard ce que nous avons dit, n. 22.

CLXIX. 3. Il doit aussi, par rapport à ces ignorants ou autres pécheurs de conscience négligée, avoir soin de les interroger sur les péchés que commettent ordinairement les personnes de cette espèce, lorsqu'elles ne pratiquent pas la confession.

CLXX. 4. Il doit mettre beaucoup de réserve dans ses questions au sujet de l'impureté, surtout avec les jeunes filles et les jeunes garçons, afin de ne pas leur enseigner ce qu'ils ne savent pas; et s'il éprouve des tentations en faisant des questions sur ce sujet, il doit élever souvent son âme à Dieu en portant ses regards sur quelque tableau religieux, et avoir soin de renouveler sa pureté d'intention avant de se mettre à confesser.

CLXXI. 5. Aux pères et aux mères, il ne doit pas leur faire seulement des questions générales sur la manière dont ils élèvent leurs enfants, mais encore des questions particulières et détaillées. Il doit leur demander spécialement s'ils ont soin de leur infliger les corrections convenables; s'ils leur font apprendre la doctrine chrétienne; s'ils les empêchent de fréquenter des personnes qui peuvent les scandaliser, et lorsque ce sont de jeunes filles, s'ils les empêchent de converser avec des jeunes gens, et encore plus avec des personnes suspectes, comme des hommes mariés, des religieux ou des ecclésiastiques.

CLXXII. 6. Aux pénitents qu'il peut soupçonner d'avoir

caché par honte quelque péché (tels que les personnes ignorantes, les femmes, les enfants), il leur demandera s'ils ont quelque scrupule sur leur vie passée, en les encourageant à tout dire. Une telle demande a préservé de sacrilége un grand nombre d'âmes.

CLXXIII. 7. Lors même qu'il y a concours de pénitents, il ne doit pas pour cela les confesser avec trop de précipitation, en les exposant à manquer à l'intégrité de la confession, ou en s'exposant lui-même à ne pas disposer le pénitent comme il doit le faire, ou à ne pas lui donner les avertissements dont il a besoin.

CLXXIV. 8. Lorsqu'un pénitent se confesse de quelque péché grave, et surtout s'il l'a commis plusieurs fois, le confesseur ne doit pas se borner à lui demander l'espèce et le nombre des péchés, mais encore si par le passé il a eu l'habitude de commettre souvent ce péché, et avec quelle personne et en quel lieu il l'a commis, afin de voir si c'est l'effet d'une habitude contractée, ou d'une occasion qu'il doive éloigner. C'est là un point assez mal observé par beaucoup de confesseurs, et de là résulte la perte de tant d'âmes, dont ils ne peuvent, faute de leur adresser de telles questions, connaître si les péchés dont elles s'accusent sont des péchés de rechute, ni par conséquent leur enseigner les moyens de corriger l'habitude ou d'éloigner l'occasion. Il faut observer à cet égard ce que nous avons dit dans les chap. IV et V, où nous avons vu qu'on ne pouvait accorder l'absolution au pécheur de rechute qu'après une épreuve qui témoigne qu'il se corrigera, ou à moins qu'il ne donne des signes extraordinaires de son repentir. Lorsqu'il s'agit d'une occasion prochaine, le confesseur doit user de fermeté sans aucun égard pour la condition des pénitents, et leur différer l'absolution jusqu'à ce qu'ils aient éloigné l'occasion, lorsque c'est une occasion intrinsèque à l'objet, ainsi que nous l'avons expliqué au n. 64, autrement dite *in essere* (a), et si c'est une occasion nécessaire, jus-

(a) Ou mieux, p. 258 et suiv. de ce volume.

(*L'éditeur.*)

qu'à ce qu'elle soit au moins de prochaine rendue éloignée, par la pratique des moyens indiqués. Il doit surtout se montrer inflexible pour refuser l'absolution aux fiancés qui se voient en particulier,et pour les parents qui lessouffrent; etil ne doit pas les croire,lors même qu'ils lui protesteraient qu'ils ne font rien de mal, parce que l'expérience fait voir que cela est moralement impossible.

CLXXV 9. Il ne doit pas absoudre ceux qui veulent entrer dans les ordres sacrés, quoiqu'ils soient dans l'habitude de quelque vice, jusqu'à ce qu'il voie en eux la bonté de vie nécessaire pour de telles fonctions, ainsi que nous l'avons dit, n. 76.

CLXXVI. 10. Il doit prendre garde de se laisser induire par quelques considérations humaines, à détourner de leur vocation les jeunes gens qui veulent embrasser l'état religieux; car une telle conduite ne pourrait être excusée de péché mortel, comme l'enseigne saint Thomas [1]. Combien n'y a-t-il pas de confesseurs qui, pour complaire aux parents, ne se font pas scrupule de détourner les enfants de l'état auquel les appelle leur vocation, en leur disant qu'ils sont obligés d'obéir à leurs parents! tandis que les docteurs enseignent communément, avec saint Thomas, que chacun est libre dans le choix d'un état, et qu'il faut obéir à Dieu, quand il nous appelle, plutôt qu'aux parents. D'un autre côté, le confesseur ne doit jamais absoudre celui qui, sans vocation, voudrait entrer dans les ordres sacrés, par les raisons que nous avons indiquées dans notre ouvrage [2].

CLXXVII. 11° Lorsqu'il confesse des prêtres, il doit le faire avec respect, mais en même temps se montrer ferme à leur faire les remontrances dont ils ont besoin, et à leur refuser l'absolution lorsque cela est nécessaire. Quant aux prêtres d'une conscience peu timorée, il ne doit pas manquer de les interroger spécialement sur trois choses : 1° s'ils ont différé

1. *Quodlibet* III, art. 14. — 2. Cs. lib. VI, n. 803.

la célébration des messes pendant un mois, si ce sont des messes à dire pour des morts, ou pendant deux, si ce sont des messes pour des vivants, parce qu'une telle négligence serait un péché grave [1]; 2° s'il a dit la messe avec précipitation, parce qu'on ne peut être excusé de péché mortel quand on expédie une messe en moins d'un quart d'heure, lors même que ce serait une messe votive de la Sainte Vierge ou une messe de *Requiem*, attendu qu'il est impossible de ne pas manquer notablement les cérémonies dans un si court espace de temps, ou au moins de ne pas pécher contre la gravité qu'exige le respect pour un si grand sacrifice; 3° s'il a satisfait à l'obligation de réciter l'office divin, particulièrement lorsque c'est un bénéficier. Il aura soin ensuite de l'engager à se rendre capable suivant ses moyens de travailler au salut des âmes; à ne pas négliger la préparation et l'action de grâces lorsqu'il dit la messe, ainsi que l'oraison mentale, sans laquelle il pourrait difficilement être un bon prêtre.

CLXXVIII. 12. Lorsqu'il s'agira d'une chose à restituer, il devra, en règle générale, refuser l'absolution, tant que le pénitent qui peut faire cette restitution ne l'a pas faite, parce qu'il serait difficile de le décider à la faire, quand une fois on l'aurait absous. Il faut cependant remarquer que beaucoup de personnes sont exemptées de faire restitution, parce qu'elles ont prescrit de bonne foi la propriété de la chose. On doit, en effet, savoir à ce sujet 1° que les biens meubles, lorsqu'il y a un titre présomptif, se prescrivent par l'espace de trois ans, et les immeubles par dix ans *entre présents*, et vingt ans *entre absents* (*a*); 2° qu'il est probable que cette prescription est un titre admissible au tribunal de la conscience, même dans les pays où la prescription n'est pas reconnue par les lois, comme elle est admise dans notre royaume (de Naples), à cause de la difficulté de s'assurer de la bonne foi du possesseur. Il faut en excepter néanmoins les prescriptions qui sont expressé-

1. *Ibid.*, n. 317, à ces mots : *Qu* II. — 2. *Ibid.*, n. 40.

a) Voir là-dessus le *Code civil*, autant qu'il peut se concilier avec le droit canonique.

ment prohibées par quelque loi municipale, comme, par exemple, la loi qui prohibe chez nous la prescription de l'héritier, lorsque le testateur a possédé de mauvaise foi. On observera de plus les autres principes que nous avons développés au sujet de la prescription dans notre *Morale* [1]

CLXXIX. 13. Si le pénitent a reçu quelque insulte dont l'auteur soit entre les mains de la justice, il ne doit pas l'absoudre (en règle générale) tant qu'il n'a pas pardonné à celui qui l'a offensé. Voyez le présent opuscule, n. 38 (*a*).

CLXXX. 14. Lorsqu'il juge que ses avertissements doivent être inutiles, et que d'ailleurs le pécheur est de bonne foi, il ne doit pas les lui faire, surtout lorsqu'il s'agit de la nullité d'un mariage déjà contracté; il faut excepter le cas où il y a obligation de dénoncer les confesseurs qui auraient sollicité des pénitentes à des actes honteux, parce qu'il est expressément ordonné au confesseur de faire exécuter cette obligation par ses pénitents. Voyez le présent opuscule, n. 8, 9 et 79 (*b*).

CLXXXI. 15. Il doit faire faire à tous les pénitents l'acte de contrition, à moins qu'il ne sache d'une manière certaine qu'ils l'ont déjà fait, et il ne doit pas négliger de leur suggérer les motifs d'attrition et de contrition dans la forme expliquée au n. 10 (*c*). Il doit observer surtout que si un pénitent se présente avec des dispositions insuffisantes, il sera obligé de le disposer, autant qu'il le pourra, pour l'absolution. Voyez n. 7 *in fine* (*d*).

CLXXXII. 16. Quant à ceux dont les péchés ne sont que véniels, mais habituels, il ne doit leur donner l'absolution, que lorsqu'il reconnaît en eux une ferme résolution et un sincère repentir au moins de quelques-uns de ces péchés; ou bien il leur fera dire dans la confession quelque péché plus grave de leur vie passée, qui puisse servir de matière certaine à l'absolution, ainsi que nous l'avons expliqué n. 70 (*e*). Combien de confessions sont ainsi viciées (et sont par conséquent de

1. Cs. lib. III, n. 504-517.

a) Voy. plus haut, p. 366. — *b*) Voy. p. 331-333 et 390. — *c*) Voy. p. 333 — *d*) P. 331. — *e*) Ou mieux p. 265, dans l'Instruction pratique.
(*L'éditeur.*)

véritables sacriléges) par la négligence des confesseurs sur ce point!

CLXXXIII. 17. Il ne doit imposer que les pénitences qu'il peut raisonnablement croire que le pénitent accomplira, ainsi que nous l'avons dit au n. 11 (*a*). Mais, autant que possible, ces pénitences doivent consister dans des remèdes salutaires, tels que la fréquentation des sacrements, les visites, la recommandation à Dieu le matin et le soir, la lecture de quelque ouvrage de piété, l'entrée dans quelque congrégation, et autres pratiques semblables.

CLXXXIV. 18. A l'égard des personnes dévotes qui sont dans l'habitude de fréquenter les sacrements, il doit leur conseiller l'usage de l'oraison mentale, et ensuite leur en demander compte, ou tout au moins s'informer si elles l'ont faite. Avec ce soin, qui est peu de chose, chaque confesseur peut sanctifier un grand nombre d'âmes. Il doit encore se montrer facile à accorder la communion fréquente toutes les fois qu'il voit ou qu'il juge prudemment qu'elle sera profitable au pénitent.

CLXXXV. 19. Quant aux personnes scrupuleuses, il doit leur conseiller surtout l'obéissance, en leur faisant comprendre que si elles obéissent à leur directeur, elles peuvent marcher en toute sûreté, tandis qu'en ne lui obéissant pas, elles s'exposent à perdre leur âme. Il doit être ferme et rigide avec de tels pénitents, et s'en faire obéir; il faut pour cela qu'il leur parle avec empire et résolution, car s'il leur parlait avec timidité, il les rendrait plus incertains et plus flottants qu'auparavant. Il doit leur donner des règles générales pour leurs duotes; à celui, par exemple, qui a toujours des scrupules sur ses confessions passées, il doit imposer de ne jamais se confesser d'aucun péché passé, excepté de ceux qu'il connaît d'une manière certaine pour des péchés mortels, et dont il est certain de ne s'être jamais confessé; et s'il n'obéit pas sur ce point, le confesseur doit refuser avec fermeté de l'entendre, parce que s'il cède quelquefois, le pénitent restera toujours

a) Voy. pag. 336.

inquiet : quelques confesseurs causent la perte de ces âmes en les écoutant avec une complaisance coupable. Pour un autre qui craindrait que chacune de ses actions ne fût un péché, il lui prescrira de vaincre ses scrupules et d'agir avec pleine liberté, toutes les fois qu'il n'a pas la certitude de commettre un péché.

CLXXXVI. 20. En ce qui concerne le choix des opinions, lorsqu'il faut éloigner le pénitent du danger de commettre un péché formel, le confesseur doit, dans beaucoup de cas, adopter les opinions les moins rigides, autant que la prudence chrétienne le permet. Mais lorsque quelqu'une de ces opinions doit rendre plus imminent le danger du péché formel, le confesseur conseillera alors, quelles que soient les circonstances, de suivre dans la pratique l'opinion plus rigide. Voyez ce que nous avons dit au n. 67 (*a*). Je dis *conseillera*, parce que, lorsque l'opinion que veut suivre le pénitent présente un certain degré de probabilité, le confesseur ne peut pas lui refuser l'absolution, attendu que la confession qu'il a faite lui donne un droit certain à l'obtenir (ainsi que nous l'avons vu au n. 92).

CLXXXVII. 21. Dans ses rapports avec les femmes, et lorsqu'il les confesse, il doit apporter toute l'austérité qu'exige la prudence chrétienne ; c'est pourquoi il doit refuser leurs présents, éviter leur familiarité et tout ce qui pourrait lui inspirer des affections mondaines. Combien y a-t-il de malheureux confesseurs qui, par suite de leur négligence sur ce point, ont perdu leurs âmes et celles de leurs pénitentes !

CLXXXVIII. 22. Il doit être humble et ne pas s'enorgueillir de sa science, et par conséquent demander souvent à Dieu, par les mérites de Jésus-Christ, de lui accorder sa divine lumière, surtout dans les cas douteux qui lui sont soumis. *Invocavi, et venit in me Spiritus sapientiæ* [1]. C'est pourquoi un confesseur qui ne pratique pas l'oraison se tiendra difficile-

1. *Sap.*, VIII, 6.

a) Ou mieux, p. 262-263 de ce volume, dans l'Instruction pratique. (*L'éditeur.*)

ment dans la bonne voie. Quant aux doutes plus difficiles ou plus importants, il doit demander conseil à d'autres docteurs et praticiens. Il doit observer cela surtout pour la direction des âmes remplies de l'amour divin et favorisées de quelque grâce surnaturelle, lorsqu'il a peu d'expérience en cette matière. Il y a des confesseurs qui, ayant à peine quelque teinture de la science mystique, rougissent d'aller prendre conseil lorsqu'ils en ont besoin; mais ce n'est pas ainsi qu'agissent ceux qui ont une véritable humilité; car non-seulement ils demandent des conseils même à plusieurs docteurs lorsqu'il le faut, mais encore ils envoient volontiers ces âmes à des directeurs plus experts pour se faire diriger par eux, ou au moins pour leur demander des avis sur leur état. Enfin le confesseur ne doit pas écouter ces pénitents les jours de fête; car les jours de fête doivent être consacrés à entendre les confessions des pénitents dont l'état est le plus urgent, et particulièrement des travailleurs pauvres.

§ II

Avertissements aux curés.

CLXXXIX. Expliquons ici quelques-unes des obligations des curés envers leurs paroissiens.

CXC. 1. Le curé doit leur enseigner les mystères de la foi et les choses nécessaires au salut, telles que 1° les quatre principaux mystères, savoir : qu'il n'y a qu'un seul Dieu, et que ce Dieu peut tout, sait tout, est le maître et le créateur de tout; qu'il est miséricordieux et infiniment aimable par-dessus tout; surtout, qu'il récompense les bons et punit les méchants; de plus, le mystère de la sainte Trinité, celui de l'incarnation et de la mort de Jésus-Christ; 2° les sacrements nécessaires, tels que ceux du baptême, de l'eucharistie et de la pénitence, et quant aux autres sacrements, il doit les leur enseigner au moins à l'époque où il faut qu'ils les reçoivent; 3° les articles du *Credo*, et parmi ces articles, la virginité de Marie; la présence de Jésus-Christ à la droite de son père,

c'est-à-dire qu'il jouit dans le ciel d'une gloire égale à celle de son père; la résurrection des corps pour le jugement dernier qui sera porté par Jésus-Christ; l'unité de l'Eglise romaine, hors de laquelle il n'y a pas de salut, et enfin l'éternité du paradis et de l'enfer; car la connaissance de toutes ces choses est de stricte obligation pour tous les fidèles; 4° les préceptes du décalogue et les commandements de l'Eglise; 5° le *Pater noster*, l'*Ave Maria* et les actes de foi, d'espérance, d'amour et de contrition. Or, comme c'est un péché grave pour les paroissiens de négliger d'apprendre ces choses (soit pour les mots, soit pour le sens), ce serait de même un péché grave pour le curé, comme le disent communément les docteurs, de négliger de les enseigner aux enfants et aux adultes de sa paroisse, soit par lui-même, soit par quelque autre personne capable de le remplacer (lorsqu'il en est lui-même légitimement empêché, comme l'a dit le concile de Trente). Par conséquent, lorsqu'il voit que les pères et les maîtres n'envoient pas au catéchisme leurs fils ou leurs valets, il doit user à leur égard des moyens convenables en se consultant avec l'évêque, qui, comme il est dit dans le concile de Trente, sess. 24, c. 4, peut y contraindre les parents, en faisant même usage des censures ecclésiastiques. Les bons curés tiennent un registre des enfants, afin de savoir ceux qui manquent. De plus, Lacroix dit [1] que s'il y a des personnes ignorantes qui ne puissent venir à l'église, parce qu'ils leur faut veiller à la garde de leur maison ou de leurs troupeaux; ces personnes-là se trouvant dans un grand besoin de secours spirituels, le curé doit aller les trouver pour les instruire en particulier (*cum quocumque suo incommodo*, comme s'exprime ledit auteur). Disons du moins que si ce moyen devenait de trop difficile exécution à cause du grand nombre des personnes de ce genre qu'il aurait à instruire, devrait-il faire en sorte de les examiner et de les instruire au moins pendant le temps pascal, ou bien lorsqu'ils viennent lui demander des certificats pour recevoir la confirmation, ou pour contracter

1. Lib. II, q. 149, et lib. III, p. I, n. 767.

mariage. Le curé fera bien encore d'examiner les maîtres et maîtresses d'école, afin de s'assurer qu'ils sont en état de bien enseigner aux enfants la doctrine chrétienne, et de leur inspirer la crainte de Dieu.

CXCI. 2° Le curé est encore obligé d'administrer par lui-même les sacrements, toutes les fois qu'il n'a pas de motifs valables pour les refuser aux paroissiens qui les lui demandent. S'il veut se montrer difficile à l'égard de quelqu'un d'entre eux, il doit bien examiner les motifs qu'il a de lui refuser les sacrements, car autrement il sera obligé de rendre compte à Dieu des désordres qui pourront être la suite de son refus. Il est de plus obligé d'assister les moribonds, lorsqu'il n'y a pas d'autres personnes qui puissent le faire à sa place; et il doit assister avec un soin tout particulier les moribonds qui sont pécheurs d'habitude, parce que ceux-là ont un plus grand besoin de son assistance. En ce qui concerne l'extrême-onction, il doit observer ce que dit le Catéchisme romain [1] : « Gravissime peccant qui illud tempus ægrotos ungendi observare solent, cum jam, omni salutis spe amissa, vita et sensibus carere incipiant. » Le curé doit encore s'informer de ses paroissiens s'ils ont accompli leur devoir pascal [2], et il doit se tenir sur ses gardes pour ne pas donner à tout clerc indistinctement des billets de communion.

CXCII. 3° Il doit empêcher qu'on donne l'habit clérical à des jeunes gens dont les mœurs n'annoncent pas de dispositions pour l'état ecclésiastique. Il doit ensuite instruire avec soin les clercs de son église déjà revêtus de l'habit ecclésiastique ; car autrement, s'il les laissait sans instruction et sans correction, ils entreraient dans les ordres, que leurs dispositions fussent bonnes ou mauvaises, et ils deviendraient le scandale de toute la paroisse. Je m'abstiendrai de parler ici de la grande responsabilité dont se chargent les curés qui donnent des certificats aux jeunes gens qui veulent prendre les ordres, lorsqu'ils savent que ces jeunes gens n'en sont pas dignes, ou qui

1. P. II, c. VI, n. 9. — 2. Cs. BARBOSA, *De offic. paroch.* c. II, n. 7, SEGNERI, *Par. instr.*, c. 23.

leur délivrent ces certificats sans prendre les informations nécessaires pour s'assurer auparavant de la bonté de leurs mœurs.

CXCIII. 4. Le curé doit s'informer de ceux de ses paroissiens qui vivent en état de péché, afin de travailler à les corriger : il doit s'informer des inimitiés qui existent parmi ses paroissiens, et des scandales qui ont lieu, surtout entre les fiancés, afin d'y apporter remède autant qu'il le pourra. Saint Thomas a dit : « Qui habet specialem curam alterius, debet eum quærere ad hoc, ut corrigat de peccato. » Et lorsque le scandale est causé par quelque personne puissante (particulièrement si c'est un prêtre), sans qu'il puisse porter remède, il doit au moins en prévenir l'évêque, afin que celui-ci avise au moyen d'y remédier, et il ne doit jamais négliger ce soin, quelque chose qu'il ait à craindre, ou quelles que soient les considérations humaines qui s'y opposent : un bon pasteur devrait même donner sa vie pour le salut de son troupeau.

CXCIV 5. Il doit avoir soin de ne pas célébrer les fiançailles à une époque éloignée de la célébration du mariage, parce qu'une fois les fiançailles faites, les époux, ainsi que leurs parents, se trouveront dans un grand danger de pécher pendant tout le temps qui précédera la célébration du mariage.

CXCV 6. Lorsqu'il y a dans le pays de graves désordres auxquels le curé ne saurait remédier par lui-même, il doit, s'il n'y a pas d'autre moyen, agir pour faire venir des missionnaires dans ce pays. Il fera toujours bien, dans l'intérêt des âmes que retient la honte, de faire venir des confesseurs étrangers, surtout s'il n'est pas d'usage dans sa paroisse d'avoir un prédicateur de carême qui se charge des confessions. Quant aux curés qui refusent les missions, ils nous font naître de graves soupçons sur leur probité.

CXCVI. 7 Le curé doit non-seulement détourner ses paroissiens du mal, mais encore les exciter au bien, comme le font tous les bons pasteurs, qui ne cessent de conseiller les visites au saint-sacrement et à la sainte Vierge, les neuvaines, l'accompagnement du saint-sacrement lorsqu'on va le porter

1. I-2, q. 15, a. I.

au dehors en viatique, et surtout l'oraison mentale, pour laquelle nous donnerons dans le § 3 un mode pratique et facile, qui pourra servir de méthode aux curés et aux confesseurs pour l'enseigner à leur tour.

CXCVII. 8. Le curé doit prêcher les dimanches et les jours de fêtes principales, c'est pourquoi les docteurs disent [1] que le curé commet un péché grave lorsqu'il néglige de prêcher pendant un mois continu, ou pendant trois mois discontinus; en exceptant néanmoins les deux mois pendant lesquels le concile a déclaré qu'il était permis aux curés de s'absenter de leur résidence pour de justes motifs approuvés par l'évêque. Et il faut remarquer ici que le concile de Trente [2] a ordonné aux curés de nourrir leurs troupeaux de la parole divine, suivant leur capacité, par des sermons faciles à comprendre, et appropriés à l'intelligence de leurs auditeurs, afin qu'ils puissent savoir ce qu'on leur prêche, attendu que le moyen de répandre et d'entretenir la foi étant la prédication (*fides ex auditu*,) le peuple retirerait peu de profit des sermons qui ne seraient pas faits pour rappeler la manière dont prêchaient Jésus-Christ et les apôtres, c'est-à-dire *non in persuabilibus humanæ sapientiæ verbis, sed in ostensione spiritus et virtutis*, comme dit saint Paul. C'est pourquoi le R. P Avila disait avec raison, que les prêtres qui prêchent la parole sainte avec vanité ne servent pas les intérêts de Jésus-Christ, mais au contraire les trahissent; et le P Gaspar Sanzio disait que ces prédicateurs sont les plus grands persécuteurs de l'Eglise; car, en prêchant de cette manière, ils sont cause de la perte d'un grand nombre d'âmes, qui se sauveraient en entendant des sermons faits dans le style apostolique. « Les *quanquam*, les longues périodes des pedans, disait saint François de Sales, sont la peste de la predication (*a*), dont l'unique objet doit être de porter vers le bien la volonté des auditeurs, et non pas de flatter inutilement leur esprit, et l'expérience a assez démontré que tous ces sermons élégants et fleuris sont

1. Cs. lib. III, n. 269 et 360. — 2. Sess. V, c. II, *de ref.*

a) Voy. *Œuvres de saint François de Sales*, t. V, p. 528, édit. Vivès.

impuissants pour opérer la conversion des âmes, parce que l'esprit de Dieu ne peut pas résider dans les paroles que dicte la vanité. Ce que nous venons de dire s'applique à tous les prédicateurs qui prêchent avec vanité, mais surtout aux curés, à qui le concile de Trente prescrit dans le passage précité de nourrir de paroles salutaires, selon leur propre capacité et celle de leurs auditeurs, les peuples qui leur sont confiés, au moins les jours de dimanches et de fêtes solennelles par eux-mêmes ou par d'autres ministres capables, s'ils en sont légitimement empêchés [1] Qu'on remarque bien ces paroles : « Selon la capacité de leurs auditeurs [2] « Ils contreviennent donc certainement au concile, ces pasteurs qui tiennent dans leurs sermons un langage au-dessus de la capacité du peuple qui les écoute.

CXCVIII. Je crois devoir indiquer ici certains points plus importants, sur lesquels le curé doit insister en s'adressant à ses paroissiens. Et 1° que pour se corriger il ne suffit pas d'avoir la résolution d'éviter le péché, mais qu'il faut encore éviter l'occasion du péché, et à l'égard des fiancés qui vont dans la maison de leurs fiancées, il doit leur dire qu'ils ne pourront obtenir l'absolution, ni eux ni leurs parents, s'ils n'éloignent une occasion aussi dangereuse.

CXCIX. 2° Avec les hommes qui vont au cabaret, il doit s'appliquer à leur démontrer combien de péchés ils y commettent ordinairement, outre celui de l'ivresse, par leurs blasphèmes, leurs rixes, leurs scandales, leurs obscénités, et les discordes que cela occasionne au sein de leur famille, à laquelle ils enlèvent ainsi les moyens de s'entretenir.

CC. 3° Il doit prêcher souvent avec beaucoup de force contre un vice très-répandu (surtout dans les villages), qui consiste à tenir des propos très-licencieux dans la campagne et chez les marchands ; et à plus forte raison, lorsque ces propos sont

1. Archipresbyteri quoque, plebani, et quicumque curam animarum obtinent, per se vel alios idoneos, si legitime impediti fuerint, diebus saltem dominicis et festis solemnibus plebes sibi commissas pro sua et eorum capacitate pascant salutaribus verbis.

2. Pro eorum capacitate.

tenus devant de jeunes garçons ou de jeunes filles, et entre des personnes de sexes différents. Combien de jeunes gens sont pervertis par de tels discours! Et à cet égard, il doit veiller à ce que les pères, les patrons et les maîtres d'ateliers aient soin de corriger leurs enfants, leurs ouvriers ou leurs domestiques, lorsqu'ils les entendent tenir de tels propos, surtout dans le temps des vendanges.

CCI. 4° Il s'appliquera spécialement à faire voir l'énormité du sacrilége que commettent ceux qui se confessent et communient en cachant au confesseur, par une mauvaise honte, quelque péché grave. Et afin de leur inspirer de l'horreur pour une conduite si coupable, il leur racontera quelque exemple effrayant de pénitents qui ont fait, par de tels motifs, des confessions sacriléges. Il pourra, pour cela, se servir principalement du petit ouvrage du P Vega, intitulé : *Casi della confessione*, etc.

CCII. 5° Il leur recommandera souvent le repentir et le bon propos nécessaires dans les confessions, même dans celles qui ne contiennent l'aveu que de péchés véniels, en les engageant à ne jamais se présenter pour recevoir l'absolution, s'ils n'ont pas un véritable repentir de quelques-uns au moins des péchés véniels dont ils se confessent, ou bien s'ils ne posent pas dans leur confession une matière certaine, c'est-à-dire quelque péché passé dont ils aient un vrai repentir, tel qu'il le faut pour la validité de la confession. Et comme les personnes ignorantes ne comprennent pas facilement ce que doit être ce repentir, il doit déclarer souvent que, pour faire une confession valable (n'importe que ce soit un repentir d'attrition ou de contrition), tout pénitent doit avoir un tel dégoût de son péché, qu'il le déteste et l'abhorre par-dessus toute espèce de maux.

CCIII. 6° Il leur recommandera, lorsqu'ils seront en colère, de dire, au lieu de proférer des blasphèmes et des imprécations, d'autres paroles telles que celles-ci : Maudit soit mon péché! Maudit soit le démon! ou bien : Sainte Vierge, venez à mon secours; Seigneur, accordez-moi la patience.

CCIV 7° Il leur inspirera de l'horreur pour les superstitions, ou les vaines observances que pratique le bas peuple pour guérir les maladies ou pour réussir à reconnaître les voleurs.

CCV 8° Il recommandera aux pères et aux mères de famille de punir leurs enfants, surtout pendant qu'ils sont encore tout petits, lorsqu'ils les surprennent occupés à dérober, ou qu'ils les entendent proférer des blasphèmes, et, de plus, d'être attentifs à s'informer quelles sont les personnes qu'ils fréquentent, et de leur défendre de fréquenter de mauvaises compagnies ou des personnes d'un sexe différent. Ils leur recommanderont en outre de ne pas faire coucher leurs enfants avec eux dans leur lit, soit lorsqu'ils sont trop petits, de peur de les étouffer, soit lorsqu'ils sont trop grands, comme lorsqu'ils ont dépassé leur sixième année, de peur de les scandaliser, et, à plus forte raison, de ne pas faire coucher ensemble les garçons et les filles.

CCVI. 9° Il exhortera continuellement les enfants confiés à ses soins à rejeter toujours les tentations intérieures (spécialement les tentations d'impureté) en invoquant les noms de Jésus et de Marie. C'est là un remède très-puissant contre les tentations.

CCVII. 10° Il ne cessera de leur recommander de faire un acte de contrition aussitôt qu'ils auront eu le malheur de commettre quelque péché mortel, afin de recouvrer tout aussitôt la grâce qu'ils ont perdue, et il leur recommandera aussi de former en même temps la résolution de se confesser le plus tôt possible; il les détrompera de cette erreur suscitée par le démon, que Dieu pardonne aussi bien deux péchés qu'il en pardonne un; car il peut arriver que le Seigneur les attende dans sa miséricorde après une première faute, mais qu'il les abandonne à la seconde.

CCVIII. 11° Il doit leur enseigner les actes que tout chrétien doit faire en se levant, leur dire qu'ils doivent réciter trois *Ave Maria*, et prendre la résolution d'éviter le péché, et surtout celui dans lequel ils tombent le plus souvent, en priant

la sainte Vierge de les en préserver, et il recommandera à toutes les mères de faire faire chaque matin cette prière à leurs enfants. Il prêchera de plus que les parents sont obligés de veiller à ce que leurs enfants fréquentent les sacrements, parce que, sans cela, ces enfants perdront facilement la grâce de Dieu, et que leurs parents doivent employer leurs soins pour les préserver de ce malheur. Il leur dira encore qu'ils commettent un péché, lorsque, sans de justes motifs, ils s'opposent au mariage de leurs fils ou de leurs filles, ou lorsqu'au contraire ils leur font contracter des mariages contraires à leurs goûts[1]; comme, d'un autre côté, c'est un péché de la part des enfants de contracter un mariage auquel leurs parents s'opposent pour de justes raisons[2]

CCIX. 12° Comme il est certain, ainsi que nous l'avons dit plus haut, que le curé doit travailler non-seulement à empêcher le mal, mais encore à encourager la pratique du bien, il devra exhorter le peuple à visiter tous les jours le Saint-Sacrement et quelque image de la sainte Vierge. Il pourra faire lui-même cette visite, le soir, en se faisant accompagner par le peuple; mais il faut qu'il ait soin de consacrer à cet exercice l'heure qui sera la plus commode au peuple, ainsi que cela se pratique dans plusieurs endroits, et il dira que ceux qui ne peuvent pas se rendre à l'église y suppléent au moins dans leur propre maison. Il doit surtout engager les hommes à se rendre exactement aux congrégations, et tout le monde en général à fréquenter la communion, en y apportant la préparation convenable, et en la faisant suivre de l'action de grâces, qui consiste dans des actes de foi, d'amour, d'offrande et de demande, en leur montrant en même temps la manière dont ils doivent faire ces divers actes.

CCX. 13° Il tâchera d'inspirer à ses paroissiens la dévotion envers la sainte Vierge, en leur expliquant combien est grande la puissance de cette divine mère, et la miséricorde avec laquelle elle vient au secours de ceux qui l'implorent. C'est pourquoi il leur conseillera de dire tous les jours le rosaire

1. Cf. lib. VI, n. 849, chiffre VI, à la suite de *Conveniunt*. — 2. *Ibid.*, n. 849.

en famille, de jeûner le samedi et dans les neuvaines des fêtes de la Vierge, et il leur dira qu'il avertira lui-même le peuple à l'église toutes les fois que ces neuvaines devront se faire. Il serait bon qu'il fît chaque samedi un petit sermon où il raconterait quelques traits de la vie de la sainte Vierge, et qu'il fît, une fois l'année, une neuvaine solennelle en l'honneur de Marie, avec sermon et exposition du Saint-Sacrement, et, pour se guider sur ce point, il pourrait, entre autres livres, consulter celui que j'ai fait paraître, intitulé : *Gloires de Marie*, dans lequel il trouvera réunis et la matière et les exemples. Heureux le curé qui sait inspirer à ses paroissiens une vive dévotion envers la sainte Vierge! car, avec l'appui de cette bonne mère, ses paroissiens vivront saintement, et ce sera pour lui un titre puissant à la miséricorde de Dieu, lorsqu'il se trouvera à l'article de la mort.

CCXI. 14° Enfin, il leur conseillera surtout de se recommander à Dieu, en lui demandant la grâce de persévérer dans l'amour de Jésus et de Marie. Il leur déclarera souvent que les grâces divines, et particulièrement le don de la persévérance, ne sont accordées qu'à ceux qui les demandent[1]; et il rappellera souvent cette grande promesse de Jésus-Christ, que son Père nous accordera tout ce que nous lui demanderons en son nom : « En vérité je vous le dis, quoi que ce soit que vous demandiez à mon père en mon nom, il vous le donnera[2] Il leur conseillera très-fortement l'usage de l'oraison mentale, et il aura soin de la faire lui-même dans l'église avec tout le peuple, chaque jour, ou au moins chaque fête, en leur enseignant également la manière dont ils doivent la faire dans leurs maisons. Cela m'engage à ajouter ici l'instruction suivante, où se trouvent exposées la nécessité de l'oraison mentale et la manière dont on doit la faire.

1. Petite, et accipietis.
2. Amen dico vobis, si quid petieritis Patrem in nomine meo, dabit vobis. (*Jean*, XVI, 23.)

§ III.

Pratique abregée de l'oraison mentale.

CCXII. Il est certain que la négligence que l'on met à considérer les vérités éternelles remplit le monde de péchés et l'enfer de pécheurs. « Toute la terre est désolée, a dit le prophète Jérémie, parce qu'il n'est personne qui réfléchisse au fond de son cœur [1] » D'un autre côté, l'Esprit-Saint dit que celui qui pense souvent à la mort, au jugement et à l'éternité, se préservera de tout péché [2] Un auteur dit que si on demandait aux damnés : Pourquoi vous trouvez-vous en enfer? la plupart d'entre eux répondraient : Nous sommes en enfer, parce que nous n'avons pas pensé à l'enfer. Et saint Vincent de Paul disait que ce serait un miracle qu'un pécheur ne se convertît pas en entendant les missions et en pratiquant les exercices spirituels. Or, dans l'oraison mentale, c'est Dieu lui-même qui parle à l'âme : « Je la conduirai dans la solitude, dit-il par le prophète Osée, et je parlerai à son cœur [3]

Et Dieu parle certainement mieux qu'aucun prédicateur. Tous les saints sont devenus saints par l'oraison mentale, et l'expérience démontre que ceux qui pratiquent cette oraison tombent rarement dans le péché mortel, et que, s'ils y tombent quelquefois en continuant de pratiquer l'oraison, ils se relèvent aussitôt et retournent vers Dieu. L'oraison mentale et le péché ne peuvent pas subsister ensemble dans une âme. Un serviteur de Dieu disait que beaucoup de personnes récitent le rosaire, l'office de la Vierge, observent les jeûnes, et continuent néanmoins à vivre dans le péché, mais que ceux qui persévèrent dans la pratique de l'oraison mentale ne peuvent continuer à vivre dans la disgrâce de Dieu, car il faut, ou

1. Desolatione desolata est omnis terra, quia nullus est qui recogitet corde. (*Jer.*, XII, 11.)
2. Memorare novissima tua, et in æternum non peccabis. (*Eccli.*, VII, 40.)
3. Ducam eam in solitudinem, et loquar ad cor ejus. (*Ose.*, II, 14.)

qu'ils abandonnent l'oraison, ou qu'ils abandonnent le péché; mais s'ils n'abandonnent pas l'oraison, non-seulement ils abandonneront le péché, mais encore ils se dépouilleront de l'attachement pour les créatures, et ils reporteront cet attachement sur Dieu. La méditation que je ferai, disait le Psalmiste, embrasera mon cœur [1] L'oraison est le foyer où les âmes s'enflamment de l'amour divin.

CCXIII. Quant au lieu où doit se faire l'oraison, l'église est pour cela le lieu le plus convenable; mais ceux qui sont dans l'impossibilité de s'y rendre peuvent la faire dans leurs maisons ou dans les champs, ou en tout autre lieu; on peut même la faire en marchant et en travaillant, car, pendant que le corps travaille, l'esprit peut s'élever vers Dieu. Combien y a-t-il de pauvres villageoises qui font l'oraison en travaillant et en marchant, parce qu'elles ne peuvent pas la faire autrement. Celui qui cherche Dieu le trouve en tout lieu et en tout temps.

CCXIV En ce qui concerne le temps, le matin est préférable à tout autre de la journée. Ce qu'on fera dans le courant de la journée sera peu méritoire si, dès le matin, on n'a pas fait son oraison. A proprement parler, on devrait faire l'oraison deux fois par jour, le matin et le soir; mais lorsqu'on ne peut pas la faire le soir, au moins doit-on ne pas négliger de la faire le matin. Le P D. Charles Caraffa, fondateur des Pieux Ouvriers, disait qu'un acte d'amour fait avec ferveur dans l'oraison du matin, suffisait pour maintenir l'âme dans la ferveur toute la journée. Quant à la durée que doit avoir l'oraison, le curé ou le confesseur doit se régler à cet égard suivant ce que lui inspirera sa prudence. Il est certain que l'espace d'une demi-heure n'est pas suffisant pour arriver à un degré bien élevé de perfection; mais, du reste, ce temps suffira pour les âmes qui entrent dans la vie spirituelle. Il faut surtout recommander à ces âmes de ne pas abandonner l'oraison lorsqu'elles éprouvent de l'aridité. Voyez à cet égard ce que nous avons dit au n. 116.

1. In meditatione mea exardescet ignis. (*Ps.* XXXVIII, 4.)

CCXV Mais venons maintenant à la méthode que doivent suivre les confesseurs pour enseigner l'oraison à leurs pénitents. Cette méthode renferme trois parties, savoir: la préparation, la méditation et la conclusion. Dans la préparation on doit faire trois actes : un acte pour se mettre en la présence de Dieu, un acte d'humilité, et l'acte de demande de la lumière divine. On dira donc: 1° Mon Dieu, je vous crois présent devant moi, et je vous adore du fond de mon néant. 2° Seigneur, je devrais, après les péchés que j'ai commis, me trouver maintenant dans l'enfer; je me repens de vous avoir offensé. Par pitié, pardonnez-moi, Père éternel, pour l'amour de Jésus et de Marie, accordez-moi votre lumière dans cette oraison, afin qu'elle me soit profitable. Ensuite on dit un *Ave* à la sainte Vierge, pour qu'elle nous obtienne cette lumière, et un *Gloria Patri* à saint Joseph, à l'ange gardien et au saint patron. Ces actes doivent se faire avec recueillement, mais être courts, et l'on doit tout de suite passer à la méditation.

CCXVI. Pour ce qui concerne la méditation, les personnes qui savent lire feront bien de prendre quelque livre de piété et de s'arrêter à l'endroit où elles trouveront un plus grand sujet de méditation. Saint François de Sales dit que l'on doit faire à cet égard comme font les abeilles, qui s'arrêtent sur une fleur jusqu'à ce qu'elles en aient extrait le miel qu'elle contient, et passent ensuite sur une autre. Quant à ceux qui ne savent pas lire, ils prendront pour objet de leurs méditations les bienfaits de Dieu, et surtout la vie et la passion de Jésus-Christ; cette dernière (dit saint François de Sales) doit être l'objet le plus ordinaire de nos méditations. Oh! quel beau livre que la passion de Jésus-Christ pour une âme dévote! C'est là que l'on comprend mieux que dans tout autre livre l'horreur du péché, et l'amour de Dieu pour les hommes. Le V. Bernard de Corlione, s'adressant un jour à une image du Sauveur, lui demandait quelle était la lecture à laquelle il devait se livrer; Jésus-Christ lui répondit : Qu'as-tu besoin de livre? Qu'as-tu besoin de lecture? Je suis tout ton livre, et je dois te suffire.

CCXVII. Il faut ensuite remarquer que l'utilité de l'oraison mentale ne consiste pas seulement dans la méditation, mais bien plus dans les affections qu'elle excite, les prières et les résolutions qu'elle fait faire ; car ce sont là les trois fruits de la méditation, ainsi que nous l'avons déjà expliqué au n. 115. Ainsi donc, après que le pénitent a médité quelque maxime éternelle, et après que Dieu a parlé à son cœur, il faut que son cœur parle à Dieu à son tour, en lui exprimant ses affections, c'est-à-dire en faisant des actes de foi, de remerciement, d'adoration, de louange, d'humilité, et surtout des actes d'amour et de contrition ; car l'acte de contrition est également un acte d'amour. L'amour est cette chaîne d'or qui lie l'âme à Dieu ; elle est le lien de perfection, comme l'a dit l'Apôtre [1] Tout acte d'amour est un trésor qui nous assure de la faveur de Dieu, comme l'Esprit-Saint le dit de la sagesse [2] « J'aime ceux qui m'aiment, a dit la Sagesse elle-même [3]. « Celui qui m'aime sera aimé de mon père, » a dit Jésus-Christ [4] « La charité couvre la multitude des péchés [5], » a dit le prince des apôtres. Voyez ce que nous avons dit dans notre Morale, en confirmation de ces principes [6] La vénérable sœur Marie Crucifiée vit une fois une grande flamme dans laquelle ayant jeté quelques brins de paille, elle les vit consumés à l'instant ; c'était pour lui faire comprendre qu'un seul acte d'amour efface et arrache de l'âme toutes les fautes qu'elle a commises. Saint Thomas enseigne de plus que chaque acte d'amour nous fait acquérir un nouveau degré de gloire éternelle [7] Les actes d'amour sont ceux-ci : « Mon Dieu, je vous aime par-dessus tout. Je vous chéris de tout mon cœur. Je désire vous voir aimé de tous les hommes. » Ou bien, en se résignant tout entier à la volonté divine : « Seigneur, faites-

1. Charitas est vinculum perfectionis.
2. Infinitus est thesaurus quo qui usi sunt, participes facti sunt amicitiæ Dei. (SAP. VII, 14.)
3. Ego diligentes me diligo. (PROV. VIII, 17.)
4. Qui diligit me, diligetur a Patre meo. (JOAN. XIV, 21.)
5. Charitas operit multitudinem peccatorum. (I PETR., IV, 8.)
6. Lib. VI, n. 442.
7. Quilibet actus charitatis meretur vitam æternam.

moi connaître votre sainte volonté, afin que je me hâte de l'accomplir. » Ou bien, en s'offrant à Dieu sans réserve : « Me voici; faites de moi et de ce que je possède tout ce qu'il vous plaira. » Ces offrandes surtout sont des actes d'amour très-agréables à Dieu; c'est pourquoi sainte Thérèse s'offrait à Dieu cinquante fois par jour. Lorsque l'âme se sent unie à Dieu dans un recueillement surnaturel ou inspiré, ainsi que nous l'avons expliqué au n. 125, elle ne doit pas s'appliquer à faire d'autres actes que ceux auxquels elle se sent doucement attirée; car elle doit s'arrêter avec une attention amoureuse à ce que Dieu opère en elle; autrement elle pourrait mettre obstacle à l'opération de la grâce. Il faut observer de plus, comme le remarque saint François de Sales, que si, avant la considération, l'Esprit-Saint inspire au pénitent quelque mouvement d'amour, il doit laisser la considération pour s'abandonner à ce mouvement, parce que la considération n'a pour but que d'exciter les affections, et, par conséquent, le but étant atteint, le moyen devient superflu.

CCXVIII. En second lieu, il est souverainement utile dans l'oraison de réitérer les prières en demandant à Dieu avec confiance et humilité, sa lumière, le pardon de nos fautes, une bonne mort, le salut éternel, et par-dessus toutes choses le don de son amour sacré. Saint François de Sales conseillait de demander, avant toutes les autres grâces, avec une plus grande ferveur, la grâce de l'amour, parce que, disait-il, en obtenant cet amour, on obtient toutes les autres grâces. Enfin, lorsqu'on se trouvera dans une telle désolation d'esprit, qu'on ne puisse faire aucune autre prière, il suffira de répéter la prière de David : Mon Dieu, venez à mon secours, Seigneur, hâtez-vous de me secourir [1] Le R. Père Paul Segneri disait que l'expérience lui avait appris qu'il n'y avait pas d'exercice plus utile pour les âmes que de prier, et de revenir toujours à prier, et de prier au nom de Jésus-Christ, ou par les mérites de Jésus-Christ, après cette belle promesse qu'il nous a faite, et dont nous avons parlé plus haut, de nous

1. Deus, in adjutorium meum intende.

faire obtenir de son père tout ce que nous lui demanderons en son nom [1]

CCXIX. Il faut, en troisième lieu, soit dans le cours de l'oraison, soit au moins à la fin, former quelque résolution non-seulement générale, comme serait celle d'éviter toute espèce de péché, et de se donner entièrement à Dieu, mais encore des résolutions particulières, comme, par exemple, celle d'éviter avec plus de soin quelque défaut dans lequel on tombe souvent, ou de mieux pratiquer quelque vertu particulière, dans laquelle l'on trouve l'occasion de s'exercer plus fréquemment, telle, par exemple, que celle de souffrir les mauvais traitements d'une certaine personne, d'obéir avec plus d'exactitude à ses supérieurs, ou à la règle, de se mortifier avec plus de soin sur tel objet, et autres résolutions semblables ; et l'on ne doit jamais terminer l'oraison sans former quelqu'une de ces résolutions particulières.

CCXX. Enfin, la conclusion de l'oraison se fait par trois actes : 1° on remercie Dieu des lumières qu'on a reçues pendant cette méditation ; 2° on se propose d'observer fidèlement les résolutions qu'on a prises ; 3° on demande au Père éternel son secours afin de pouvoir lui rester fidèle, et on le lui demande pour l'amour de Jésus et de la Vierge Marie, et l'on termine en lui recommandant les âmes du purgatoire, les prélats de l'Eglise, les pécheurs et tous ses parents, amis et bienfaiteurs, en disant un *Pater* et un *Ave*, qui sont les deux prières les plus utiles parmi celles que nous ont enseignées Jésus-Christ et sa sainte Eglise.

CCXXI. En sortant de l'oraison, il faut : 1° comme dit saint François de Sales, cueillir un bouquet de fleurs pour en respirer l'odeur pendant toute la journée, c'est-à-dire choisir une ou deux choses dans lesquelles l'âme a trouvé le plus d'onction, afin de les rappeler pendant le reste de la journée, et de se raffermir en y pensant ; 2° il faut s'appliquer à mettre de suite en pratique les résolutions que l'on a prises dans les occasions

1. Amen, amen dico vobis, si quid petieritis Patrem in nomine meo, dabit vobis.

qui se présenteront, soit grandes, soit petites : par exemple, de ramener avec douceur une personne dont on a encouru la disgrâce, ou bien de se mortifier sur les objets de la vue, de l'ouïe ou du langage. C'est surtout par le silence que l'on doit tâcher, autant que possible, de conserver le sentiment des émotions intimes que l'on a éprouvées ; car autrement, si l'on se distrait tout de suite par des actions ou par des discours inutiles, on perdra cette chaleur de dévotion que l'on avait acquise dans l'oraison.

CCXXII. Enfin le directeur doit surtout exhorter ses pénitents d'une manière pressante à ne pas diminuer la longueur de leurs oraisons lorsqu'ils se sentiront de l'aridité, et à ne jamais se troubler, quoiqu'ils se trouvent dans la désolation pendant un très-long espace de temps. Combien de courtisans, dit saint François de Sales, vont rendre visite à leur prince, et se contentent d'avoir été simplement vus de lui ! Nous allons, nous, à l'oraison pour obéir et pour complaire à Dieu ; s'il veut nous parler et nous favoriser de ses consolations, rendons-lui grâces pour une si grande faveur ; sinon, contentons-nous de jouir en paix de sa divine présence en l'adorant et en lui exposant nos besoins ; et quand même le Seigneur ne nous ferait pas pour le moment entendre sa parole, il aura certainement pour agréables notre attention et notre fidélité, et il exaucera nos prières à proportion de la confiance avec laquelle nous les lui ferons.

CHAPITRE DERNIER

PRATIQUE POUR ASSISTER LES MOURANTS

CCXXIII. Parmi les œuvres de charité, la plus agréable à Dieu et la plus utile pour le salut des âmes, c'est l'assistance que le curé prête aux moribonds pour les faire mourir en état de grâce. Car au moment de la mort (dont dépend le salut éternel de notre âme), les assauts que le démon livre aux malades sont plus terribles, en même temps que ceux-ci sont plus

faibles pour y résister. Notre Seigneur, pour montrer combien cette assistance des moribonds lui était agréable, fit voir plus d'une fois à saint Philippe de Néri de petits anges qui suggéraient aux religieux, tandis qu'ils assistaient des malades, les paroles de paix et de consolation qu'ils devaient leur adresser.

CCXXIV Cette œuvre est dans les attributions non-seulement des curés, mais de tout prêtre quel qu'il soit. Mais pour parler spécialement des curés, le Rituel romain dit qu'un de leurs principaux devoirs est d'assister les moribonds ; c'est pourquoi lorsque le curé apprend que quelqu'un de ses paroissiens est dangereusement malade, il doit de lui-même aller le trouver, sans attendre d'être appelé, et lui faire de fréquentes visites, si ce malade a l'âme malade comme le corps. Si le curé est dans l'impossibilité de s'y rendre lui-même, il doit envoyer à sa place un autre prêtre ; mais qu'il le choisisse pieux et prudent, car il y en a qui, en remplissant de telles fonctions, font plus de mal que de bien, soit aux malades, soit à eux-mêmes, et aux personnes de la maison, qui doivent également, dans ces occasions, être édifiées par le prêtre qui assiste le malade dans ses derniers moments. Le Rituel ajoute que lorsque le curé ne pourra pas avoir un prêtre pour le remplacer, il devra au moins envoyer auprès du malade un laïque d'une piété reconnue et d'une prudence consommée, qui puisse lui suggérer de bons sentiments.

§ I.

Avis au prêtre assistant.

CCXXV 1° Le prêtre doit faire en sorte de savoir en secret du médecin si la maladie est mortelle. Il doit le lui demander *en secret*, parce que les médecins sont malheureusement dans l'habitude d'abuser les malades sur la gravité de leur état, lorsqu'ils en parlent devant eux, de peur de s'attirer leur ressentiment ou celui de leurs parents, comme si rappeler aux malades l'obligation de se confesser (qu'on devrait alors leur

intimer en leur déclarant le péril), était la même chose que leur annoncer leur mort.

CCXXVI. 2° Il tâchera de s'informer auprès des amis et des parents du malade, et de celui-ci lui-même, quelles sont les circonstances de sa vie, ses qualités naturelles et ses défauts, les passions auxquelles il était sujet, et surtout s'il n'aurait pas quelque restitution ou quelque réputation à faire ; s'il a contracté quelque inimitié ou quelque liaison coupable : il s'informera de tout cela, afin de porter remède à tout. Mais, à moins de nécessité, il évitera de rappeler au souvenir du malade les personnes qui ont été l'objet de son inimitié ou de ses coupables affections. Aux personnes assassinées, il ne doit leur parler que de pardon, sans leur demander qui les a frappées, ou de quelle manière cela leur est arrivé ; et s'ils en parlent eux-mêmes, il tâchera de les en distraire. Il devra aussi distraire le malade de parler de ses biens, de ses affaires, de ses enfants ou autres choses inutiles.

CCXXVII. 3° Ainsi donc, lorsqu'il saura certainement que la maladie est dangereuse, il ne commencera pas par dire au pénitent qu'il doit se confesser; mais il l'interrogera sur sa maladie et sur les souffrances qu'il éprouve. Il l'exhortera ensuite à se résigner à la volonté divine, à unir ses souffrances à celles de Jésus-Christ sur la croix, et à les lui offrir en satisfaction de ses péchés; et de cette manière il le disposera peu à peu pour la confession, en lui demandant depuis combien de temps il ne s'est pas confessé. Il l'encouragera à espérer en Dieu, en le priant de le sauver de cette maladie; mais en même temps il lui fera bien comprendre qu'elle est grave, en lui recommandant de ne pas accorder trop de confiance aux parents et aux médecins, qui l'abusent sur son état, par la crainte qu'ils ont de lui donner l'alarme. C'est pourquoi il lui dira qu'il doit, pendant que son esprit conserve encore toute sa lucidité, se mettre à même de faire une bonne confession qui, tout en servant au salut de son âme, pourra en même temps être utile pour sa guérison corporelle. Vincent de Beauvais raconte qu'un malade, en se confessant, se leva de

son lit tout guéri ; et Thomas de Champré rapporte qu'un cavalier, à qui tous les remèdes avaient inutilement été administrés, se confessa et fut guéri de même.

CCXXVIII. Si néanmoins le malade demandait un délai, et qu'il n'y eût pas à craindre la mort, ou la léthargie, ou le délire, il ferait bien de le lui accorder, mais en exigeant qu'il fixe l'époque où il se confessera, comme, par exemple, le matin ou le soir suivant; mais si le péril est imminent, il doit lui dire, comme saint Augustin, que Dieu a promis de pardonner au pécheur qui se repent, mais non pas de lui accorder le lendemain; car, pour ce lendemain, peut-être le lui accordera-t-il, peut-être ne le lui accordera-t-il pas [1] Si le malade s'obstine a refuser la confession, le prêtre ne doit pas pour cela l'abandonner irrévocablement, il l'avertira de temps en temps, en lui suggérant tantôt des motifs de confiance, tantôt des motifs de crainte; et il appellera à son aide des prières soit privées, soit publiques.

CCXXIX. 4° Si la maladie a fait de grands progrès, il doit l'engager à mettre ordre à ses intérêts temporels, lorsqu'ainsi le demande le bien de la famille, et à plus forte raison lorsque cela est nécessaire pour la décharge de sa conscience; mais il doit, à cet égard, éviter avec soin de paraître intéressé. Si le malade a des frères ou des sœurs dans un état de nécessité grave, il lui rappellera l'obligation grave qui lui est imposée de leur laisser son bien, ou au moins de leur en laisser ce qui pourra suffire à leurs besoins. Mais il ne paraît pas que cette obligation grave existe à l'égard des autres parents d'un degré plus éloigné (voyez là-dessus [2] notre *Morale.*) Si le malade a l'intention de léguer des messes à dire pour le repos de son âme, il l'engagera à ne pas s'en remettre sur ce point à ses héritiers, parce que l'expérience démontre qu'il y en a fort peu qui accomplissent exactement les legs pieux ; mais à désigner plutôt quelque corporation, ou quelque somme qui doive rester affectée à l'accomplissement de ces legs; il aura soin

1. Crastinum non promisit, fortasse dabit, fortasse non dabit.
2. Cs. lib. II, n. 946.

de ne lui rien conseiller qui puisse causer du préjudice à autrui, attendu qu'il ne convient pas aux ministres de Jésus-Christ d'attirer sur eux de tels reproches.

CCXXX. 5° Avec les personnes ignorantes, en leur expliquant les actes qu'elles doivent faire, il se servira toujours du langage vulgaire; tandis qu'avec les personnes lettrées, il doit leur citer souvent des passages latins, mais en les choisissant courts et pleins d'onction. Le Rituel fait observer que le prêtre ne doit pas se rendre ennuyeux aux malades, comme le font quelques confesseurs, qui, par leurs exclamations et leur trop de paroles, sont cause que ceux-ci éprouvent des maux de tête, qui leur ôtent la paix de l'âme. Le P Récupito, de la compagnie de Jésus, raconte lui-même, qu'étant au lit de mort, il ne comprenait pas ce qui se disait autour de lui, mais qu'il entendait un bourdonnement qui le tourmentait, ce qui le força à demander un peu de repos.

CCXXXI. 6° Outre les petites images du crucifix et de la Vierge que l'on mettra sur le lit du malade, le prêtre fera encore placer à sa vue une image plus grande de la sainte Vierge, afin qu'il puisse y fixer ses regards et se recommander à elle; et, en même temps, si cela est possible, une image représentant Jésus dans la passion.

CCXXXII. 7° Il fera éloigner de la chambre du malade tous les objets qui peuvent être dangereux pour lui, tels que les armes, les images peu décentes, et surtout les personnes qui pourraient lui être une occasion de péché, et qu'on doit non-seulement éloigner de ses yeux, mais chasser de la maison; et lorsque le malade est à l'agonie, il veillera à ce qu'il n'y ait dans sa chambre que les personnes qui sont absolument nécessaires pour l'assister; il défendra l'entrée de la chambre aux parents les plus proches, qui pourraient le rappeler à ses affections terrestres.

§ II.

Remèdes contre les tentations.

CCXXXIII. Les remèdes applicables à toutes les tentations, en général, consistent à invoquer souvent les noms de Jésus et de Marie, et à faire souvent le signe de la sainte croix ; mais il ne sera pas inutile d'indiquer ici quelques remèdes particuliers pour les tentations particulières.

CCXXXIV. 1° Pour la tentation contre *la foi.* Cette tentation (la plus terrible de toutes) inquiète principalement ceux qui ont mené d'abord une vie déréglée, surtout s'ils ont été savants ou attachés à leurs intérêts ; on doit leur recommander de ne pas se mettre à raisonner, lorsque le démon leur suggère quelque doute ou quelque subtilité, mais de répondre sur-le-champ, d'une manière générale : *Je crois ce que croit la sainte Eglise, laquelle ne croit que ce qui est vrai*, en remerciant Dieu de les avoir fait naître dans le sein de l'Eglise, et en protestant qu'ils veulent vivre dans cette foi. La meilleure manière de chasser de telles tentations, c'est de se distraire en faisant d'autres actes, tels que des actes de contrition, de confiance, d'amour pour Dieu et autres semblables. Le P. Bellarmin raconte qu'un certain savant ayant voulu, peu de temps avant sa mort, se mettre à disputer avec le démon sur un point de la foi, fut induit dans l'erreur et se damna.

CCXXXV Mais si la tentation continue à le tourmenter, il lui dira que les preuves de notre foi (si juste et si sainte par elle-même, publiée par de pauvres pêcheurs sans connaissances, exposée à tant de persécutions, confirmée par tant de miracles et scellée du sang de tant de martyrs) sont si claires, qu'il est évident que c'est la vraie foi, quoique les choses que cette foi enseigne ne soient pas également évidentes : et cela doit être, car si ses mystères étaient évidents pour nous, où serait le mérite de la foi, qui n'est foi que

parce qu'elle est obscure? Bienheureux sont ceux qui croient sans avoir l'évidence de ce qu'ils croient [1]

CCXXXVI. 2° Contre les tentations de *désespoir*. C'est la tentation la plus dangereuse dont le démon se sert pour perdre les moribonds ; par conséquent, ce n'est pas ordinairement de la justice divine, des peines de l'enfer et de la grièveté de leurs fautes qu'il convient de les entretenir ; mais on doit plutôt leur inspirer de la confiance en la miséricorde de Dieu, en la passion de Jésus-Christ, dans les promesses divines et dans l'intercession de la sainte Vierge et des saints.

CCXXXVII. Par conséquent le premier motif de notre espérance est la miséricorde divine, car Dieu est appelé le Père des miséricordes [2] Il fait que ceux mêmes qui ne le cherchent pas le trouvent [3] Dieu souhaite plus de nous sauver, que nous ne le désirons nous-mêmes. C'est pourquoi il s'afflige de se voir abandonné par ceux qu'il cherche à attirer à lui. Saint Bernard dit de lui qu'il cherche à embrasser les pécheurs, en même temps qu'il se plaint d'en être abandonné [4] Il est entièrement porté à pardonner [5] Il proteste qu'il ne désire pas la mort du pécheur [6] Après de telles assurances de la part de Dieu, qui pourrait se défier de la divine miséricorde? Un seul acte de contrition suffit pour nous obtenir le pardon d'un nombre infini de péchés. Le publicain obtint son pardon par ces seules paroles : « Ayez pitié de moi, qui suis un pécheur [7] » L'enfant prodigue fut embrassé par son père aussitôt qu'il vint se jeter à ses pieds. Aussitôt que David eut dit : « J'ai péché [8], » Nathan lui répondit : « Le Seigneur vous a remis votre péché [9] »

CCXXXVIII. Le second motif est la passion de Jésus-Christ, qui nous assure qu'il est venu pour sauver les pécheurs [10] Il

1. Beati qui non viderunt et crediderunt. (*Joan.*, xx, 29.) — 2. Pater misericordiarum (II *Cor.*, I, 7.) — 3. Invenerunt qui non quæsierunt me. (*Isai.*, LVI, 1.)
4. Amplecti quærit a quibus desertum esse se queritur.
5. Multus ad ignoscendum. (*Isai.*, xv, 7.)
6. Nolo mortem impii, sed ut convertatur et vivat. (*Ezech.*, XVIII, 21.)
7. Propitius esto mihi peccatori. — 8. Peccavi.
9. Dominus quoque transtulit peccatum tuum. (II *Reg.*, XII, 13.)
10. Non veni vocare justos, sed peccatores. (*Matth.*, IX, 13.)

dit qu'il ne rejettera pas celui qui vient se mettre à ses pieds [1]; il dit qu'il va à la recherche des brebis égarées, qu'il se réjouit lorsqu'il peut en trouver quelqu'une, qu'il l'embrasse et la porte sur ses épaules [2]; et il semble les en aimer avec plus de tendresse, comme il fit avec sainte Marie l'Egyptienne, Angèle de Fuligno, Marguerite de Cortone et une foule d'autres pécheurs. Par conséquent, celui qui a la bonne volonté ne doit pas craindre que le Seigneur le condamne, lui qui, pour nous sauver, s'est condamné lui-même à mourir sur une croix.

CCXXXIX. Le troisième motif est tiré des promesses divines. Dans plusieurs endroits de l'Evangile la grâce divine est promise à ceux qui la demandent. « Demandez, et vous recevrez [3]. « En vérité, en vérité je vous le dis, tout ce que vous demanderez à mon père en mon nom, il vous le donnera [4]. » Et cette promesse est faite pour tous, soit justes, soit pécheurs : « Quiconque demande reçoit [5] Il suffit donc, pour obtenir de Dieu les grâces qui conduisent au salut éternel, de les lui demander « Le Seigneur est bon, a dit Jérémie, pour toute âme qui le cherche [6] »

CCXL. Le quatrième motif est l'intercession des saints et surtout de la divine mère du Sauveur, que Dieu nous ordonne de saluer avec son Eglise, en l'appelant notre refuge, notre vie et notre espérance [7] C'est pour cela qu'on l'appelle l'espérance des pécheurs désespérés [8], le secours des abandonnés [9] Marie elle-même a révélé à sainte Brigite qu'elle prenait la défense des âmes qui se recommandaient à elle, comme une mère prend la défense de son fils qu'elle voit menacé par un fer ennemi; et elle dit que lorsqu'un pécheur vient à elle, elle ne

1. Eum qui venit ad me, non ejiciam foras. (*Joan.*, VI, 37.) — 2. *Matth.*, XVIII, 12. — 3. Petite, et accipietis. (*Joan.*, XVI, 24.)

4. Amen, amen dico vobis, si quid petieritis Patrem in nomine meo, dabit vobis. (*Jo.*, XVI, 23.) — 5. Omnis qui petit accipit. (*Math.*, VII, 8.)

6 Bonus est Dominus animæ quærenti illum (*Thren.*, III, 25.)

7. Refugium peccatorum, ora pro nobis; vita, spes nostra, salve.

8. Spes desperantium. (Blosius.)

9. Adjutrix destitutorum. (S. Ephrem.)

regarde pas quelle est la quantité de ses péchés, mais quelles sont les intentions avec lesquelles il se présente [1]. Et Dieu même révéla à sainte Catherine de Sienne, qu'il avait accordé à Marie que les pécheurs qui auraient recours à elle échapperaient aux mains du démon.

CCXLI. Contre les tentations de la vaine gloire. Saint Bernard dit que cette sorte de tentation est un trait qui pénètre légèrement, et cependant fait une grave blessure [2], surtout lorsque c'est une personne d'un rang distingué. Par conséquent, si le prêtre voit dans le moribond une trop grande sécurité au sujet de son salut éternel, fondée sur les actes de sa vie, il doit lui dire que les péchés seuls nous appartiennent, tandis que tout le bien que nous pouvons faire vient de Dieu. « Qu'avez-vous que vous n'ayez reçu de Dieu? » dit l'Apôtre [3] Et comme personne n'est absolument certain d'avoir la grâce divine, ainsi, comme nous le lisons dans l'Ecclésiaste [4], nous devons tous craindre, et c'est dans cette crainte continuelle de nous perdre que nous devons travailler à notre salut, comme nous le dit encore l'Apôtre [5]

CCXLII. 4. Contre la tentation d'impatience. A ceux qui s'impatientent des douleurs qu'ils éprouvent pendant leurs maladies, il doit leur représenter les tourments qu'ont soufferts les saints martyrs, dont les uns ont été écorchés vivants, les autres coupés en morceaux, d'autres brûlés à petit feu. Il leur rappellera surtout les souffrances auxquelles a bien voulu se soumettre un Dieu innocent, qui par amour pour nous a souffert plus que tous les martyrs. Il lui dira qu'il est impossible d'empêcher qu'une maladie cause des douleurs, et que par conséquent en s'impatientant il ne fera que les augmenter et mériter une punition plus dure pour l'autre vie, tandis qu'au contraire, s'il les accepte pour l'amour de Dieu, il acquittera une partie de sa peine dans cette vie, et il subira

1. Non attendo quantum peccaverit, sed cum quali intentione venit.
2. Leviter penetrat, sed non leviter vulnerat.
3. Quid habes quod non accepisti? (I *Cor.*, IV, 7.)
4. Nescit homo, utrum amore, an odio dignus sit. (*Eccl.*, IX, 1.)
5. Cum metu et tremore vestram salutem operamini. (*Phil.*, II, 12.)

pour l'autre une moindre punition dans l'enfer, ou bien même obtiendra une récompense dans le paradis. « Votre tristesse sera changée en joie, » pourrait-il leur dire après Notre-Seigneur [1] Les souffrances de notre dernière maladie sont le complément de notre couronne éternelle, puisque (comme le dit très-bien saint Bonaventure), de toutes les bonnes œuvres, il n'y en a pas de plus méritoire que celle qui consiste à souffrir les douleurs avec patience, et que la patience est ce qui nous perfectionne, comme l'a dit saint Jacques [2] Dieu traite ainsi ses meilleurs amis, parce que la croix est le signe le plus certain du salut éternel. Sainte Claire vécut pendant vingt-huit ans affligée des plus cruelles douleurs. Sainte Liduvine fut pendant trente-huit ans martyrisée par la souffrance. La sainte Vierge dit à sainte Brigite : « Sais-tu pourquoi ta maladie se prolonge pendant si longtemps? c'est parce que nous t'aimons, mon fils et moi. » « Quelques moments d'une tribulation légère produisent en nous un poids éternel de gloire, » a dit l'Apôtre [3] « Les souffrances de cette vie, a-t-il dit encore, n'ont aucune proportion avec la gloire qui doit un jour éclater en nous [4]

CCXLIII. C'est ainsi qu'il faut insister auprès d'un malade pour lui inspirer une résignation entière à la volonté de Dieu, non-seulement au sujet des douleurs que lui cause sa maladie, mais encore au sujet des erreurs que les médecins peuvent commettre en le traitant, et de la négligence que peuvent apporter dans leurs soins ceux qui l'entourent. Il faut surtout l'engager à avoir recours à la prière pour obtenir de Dieu la sainte patience.

CCXLIV 5. Si ce sont des jeunes gens qui regrettent de mourir à la fleur de l'âge, il doit leur mettre sous les yeux les misères de la vie humaine, les maladies, les inimitiés qui en

1. Tristitia vestra convertetur in gaudium. (*Jo.*, XVI, 20.)

2. Patientia opus perfectum habet. (*Jac.*, I, 4.)

3. Momentaneum et leve tribulationis nostræ æternum gloriæ pondus operatur in nobis. (II *Cor.*, IV, 17.)

4. Non sunt condignæ passiones hujus temporis ad futuram gloriam, quæ revelabitur in nobis. (*Rom.*, VIII, 18.)

troublent le cours et surtout le danger de tomber dans le péché et de perdre son âme. C'est pour cela que les saints désiraient mourir. Sainte Thérèse disait : « Tant que je suis vivante, je puis à chaque instant perdre Dieu. » Aussi était-ce une consolation pour elle, toutes les fois qu'elle entendait le son de l'horloge, de penser alors qu'elle avait passé une heure de ce danger. C'est pour se délivrer de ce danger et pour entrer au plus vite dans la gloire de Dieu, que les saints marchaient à la mort avec tant de joie. « Heureux les morts qui meurent dans le Seigneur, est-il dit dans l'Apocalypse, ils trouvent dans la mort le délassement de leurs travaux [1]. » Nous ne sommes sur la terre qu'en passant [2] Qu'on soit roi, qu'on soit pape, on n'en est pas moins sujet à mourir.

CCXLV Il faut exhorter le malade à remercier Dieu de ne lui avoir pas envoyé la mort lorsqu'il était en état de péché, et de le faire mourir actuellement avec le secours des sacrements et en si grand espoir d'être sauvé. Dans cette vie nous ne pouvons faire autrement que d'offenser Dieu, au moins par des fautes légères, et par conséquent nous devons, pour effacer ces fautes, accepter la mort et même la désirer Il faut se résigner à la volonté de Dieu, qui ne nous veut que ce qui nous convient le mieux. Le confesseur doit dire au malade : « Qui sait, mon frère, si, en guérissant de cette maladie, vous ne vous damneriez pas? » Le malade dira sans doute : « Je voudrais vivre encore quelque temps pour faire pénitence de mes péchés, et pour faire quelque chose qui fût agréable à Dieu, pour qui je n'ai encore rien fait. » Il lui répondra alors qu'il n'y a pas de plus belle pénitence que d'accepter volontiers la mort en punition des péchés qu'on a commis, et que l'acte le plus méritoire aux yeux de Dieu est d'accepter la mort pour faire sa sainte volonté.

CCXLVI. 6. Contre la tentation d'attachement pour les biens terrestres et pour les parents. A ceux qui meurent avec regret

1. Beati mortui qui in Domino moriuntur... ut requiescant a laboribus suis. (*Apoc.*, XIV, 13.)

2. Non habemus hic manentem civitatem. (*Hebr.*, XIII, 14.)

parce qu'ils sont attachés à leurs biens, le confesseur doit leur dire que ce ne sont pas là de vrais biens, mais des biens factices que l'on est sujet à perdre, et qui, lorsqu'on ne les perd pas, causent plus de chagrin que de contentement. Les vrais biens qui nous donnent un bonheur sans mélange, et qui ne dépérissent jamais, sont ceux que Dieu nous prépare dans le ciel.

CCXLVII. Si le malade regrette sa femme, ses enfants, ou quelque autre personne qu'il aime, et qu'il se voit contraint d'abandonner, il doit lui dire : « Mon frère, nous devons tous mourir; pensez à vous sauver, pour pouvoir prier dans le ciel en faveur des personnes qui vous sont chères, et pour vous trouver ensuite réuni avec elles au sein de la félicité éternelle. Quoi de plus beau que d'aller vous réunir à Dieu, à Jésus, à Marie, la bonne mère, et à tous les saints du paradis! »

CCXLVIII. Si le malade regrette de laisser ses parents en état de pauvreté, il lui dira : « Si vous vous sauvez, comme je l'espère, vous pourrez bien mieux secourir vos parents du haut du ciel, que vous ne le pouvez ici. Mais devez-vous d'ailleurs douter que Dieu, dont la main nourrit les petits oiseaux, laisse ses créatures au dépourvu? Si vous aimez vos parents, songez que Dieu les aime encore plus que vous. »

CCXLIX. 7 Contre la tentation de la haine ou de la vengeance. A ceux qui ayant reçu quelque injure, éprouvent des tentations de haine et de ressentiment, il doit leur rappeler : 1° le commandement de Dieu, d'aimer nos ennemis [1]; 2° que celui qui ne pardonne pas, ne peut pas espérer que Dieu lui pardonne. Dieu dit : « Hors d'ici les chiens [2] Les chiens (symbole des personnes vindicatives) sont pour cela exclus du paradis. Au contraire, Dieu promet le pardon comme certain aux personnes qui pardonnent : « Pardonnez, et il vous sera pardonné [3]; 3° que si leurs ennemis leur ont fait des insultes, ils en ont fait eux-mêmes bien davantage à leur Dieu; et par conséquent, s'ils veulent que Dieu leur pardonne, com-

1. Diligite inimicos vestros. — 2. Foris canes. (*Apocal.*, XXII, 15.) — 3. Dimittite, et dimittemini. (*Luc.* VI, 37.)

bien ne doivent-ils pas se hâter de pardonner à ceux qui les ont offensés. « Pardonnez, de même que Dieu vous a pardonné[1] » Enfin, il leur dira qu'un tel pardon est extrêmement méritoire aux yeux de Dieu. Saint Jean Gualbert, ayant pardonné au meurtrier de son frère, vit le crucifix placé devant lui, incliner la tête comme pour le remercier. Saint Etienne pria pour ceux qui le lapidaient. Saint Jacques embrassa, avant de mourir, celui qui l'avait dénoncé. Saint Louis, roi de France, fit asseoir à sa table ceux qui avaient comploté contre ses jours. Saint Ambroise nourrit pendant longtemps un traître qui avait cherché à lui donner la mort. Et par-dessus tout cela, le prêtre montrera l'exemple de Jésus-Christ qui, attaché sur la croix, priait pour ceux qui le crucifiaient.

§ III.

Motifs et sentiments que le confesseur doit suggérer aux moribonds.

CCL. *De confiance.* Nous avons déjà exposé les motifs de confiance au chap. II, n. 2 ; on peut y ajouter encore les passages suivants de l'Ecriture : Aucun [2] de ceux qui ont mis leur espérance en Dieu n'est resté abandonné de lui [2] Jésus-Christ est mort pour nous obtenir le pardon [3] Comment ce Dieu qui a donné son fils pour nous, refuserait-il de nous pardonner [4] ?

CCLI. *Des sentiments de confiance.* « Le Seigneur est ma lumière et mon salut, que pourrais-je avoir à craindre [5] ? »

« Entre vos mains, Seigneur, je recommande mon âme vous m'avez racheté, ô Dieu de vérité [6] »

1. Sicut Dominus donavit vobis, ita et vos. (*Col.* III, 73.)
2. Nullus speravit in Domino, et confusus est. (*Eccli*, II, 11.)
3. Ipse est propitiatio pro peccatis nostris. (I *Jo.* II, 2.)
4. Pro nobis omnibus tradidit illum, quomodo non etiam cum illo omnia nobis donavit? (ROM. VIII, 32.)
5. Dominus illuminatio mea, et salus mea, quem timebo? (*Psal.* XXVI, 1.)
6. In manus tuas commendo spiritum meum; redemisti me, Domine, Deus veritatis.

« Venez donc en aide à vos serviteurs, vous qui les avez rachetés avec votre précieux sang [1] »

« Seigneur, j'ai mis en vous mon espérance, je ne serai pas confondu éternellement [2] »

« O bon Jésus, cachez-moi dans vos plaies [3] »

« Vos plaies sont mes mérites [4] »

Mon bon Jésus, vous ne me refuserez pas votre pardon, car vous ne m'avez pas refusé votre vie et votre sang.

Passion de Jésus,
Mérites de Jésus,
Plaies de Jésus,
Sang de Jésus,
Mort de Jésus, vous êtes mon espérance.

« Nous chanterons éternellement les miséricordes du Seigneur [5] »

Marie, ma bonne mère, c'est de vous que j'attends mon salut, prenez pitié de moi.

« Salut, reine du ciel; notre espérance, salut; sainte Marie, priez pour moi qui ne suis qu'un pécheur. Refuge des pécheurs, priez pour moi. — Nous avons recours à votre protection, sainte mère de Dieu [6] »

Marie, mère de Dieu, intercédez pour moi auprès de Jésus-Christ.

CCLII. 2° *De contrition*. Saint Augustin dit qu'aucun chrétien ne doit attendre jusqu'au dernier moment à se repentir de ses péchés.

« N'entrez pas en jugement avec votre serviteur [7]. »

Jésus, mon Dieu et mon juge, pardonnez-moi, avant que je ne comparaisse à votre tribunal.

1. Te ergo quæsumus, tuis famulis subveni, quos pretioso sanguine redemisti.
2. In te, Domine, speravi, non confundar in æternum.
3. O bone Jesu, intra vulnera tua absconde me.
4. Vulnera tua merita mea (S. BERN.)
5. Misericordias Domini in æternum cantabimus.
6. Salve, regina, spes nostra, salve. — Sancta Maria, ora pro me peccatore. — Refugium peccatorum, ora pro me. — Sub tuum præsidium confugimus, sancta Dei genitrix.
7. Non intres in judicium cum servo tuo. (*Ps*. CXLII.)

« Vous ne rejetterez pas, ô mon Dieu, un cœur contrit et humilié [1]. »

Mon Dieu, que je voudrais bien ne vous avoir jamais offensé! vous ne méritiez pas d'être traité comme je vous ai traité.

Je suis fâché de toute mon âme, par-dessus toutes choses, de vous avoir offensé, vous qui êtes la bonté infinie.

« Mon père, je ne suis pas digne d'être appelé votre fils [2] »

Je me suis détourné de vous, j'ai méprisé votre grâce, je vous ai perdu par ma propre volonté; pardonnez-moi pour l'amour et en vertu du sang de Jésus-Christ, je me repens de tout mon cœur.

Maudits soient mes péchés qui m'ont fait perdre Dieu; je les hais, je les déteste, je les abhorre.

Mon Dieu, quel mal avez-vous fait pour que je vous aie offensé de la sorte? Pour l'amour de Jésus-Christ, prenez pitié de moi.

Mais, Seigneur, pendant le temps qui me reste à vivre, qu'il soit long ou qu'il soit court, je veux, ô mon Dieu, vivre dans votre saint amour.

Je vous offre, en expiation de mes offenses, ma mort et les douleurs que je souffrirai avant de mourir.

Seigneur, vous avez raison de me punir, je ne vous ai que trop offensé; mais je vous supplie de me punir dans ce monde, et non pas dans l'autre.

O Marie, obtenez-moi un sincère repentir, le pardon de mes fautes et la persévérance dans la piété.

CCLIII. 3° *D'amour*. Mon Dieu, je vous aime par-dessus toutes choses, plus que moi-même et de tout mon cœur, parce que vous êtes la bonté infinie et que vous méritez un amour infini.

Mon Dieu, je ne suis pas digne de vous aimer, parce que je vous ai offensé; mais pour l'amour de Jésus-Christ, faites que je vous aime.

1. Cor contritum et humiliatum, Deus, non despicies.
2. Pater, non sum dignus vocari filius tuus.

Je voudrais que tous les hommes vous aimassent.

Je me réjouis de votre félicité infinie.

Jésus, mon Dieu, je veux souffrir et mourir pour vous, qui avez souffert et qui êtes mort pour moi.

Seigneur, punissez-moi comme il vous plaira; mais ne me privez pas du bonheur de vous aimer.

Mon Dieu, sauvez-moi; vous aimer, c'est mon salut.

Je désire aller au paradis pour vous aimer éternellement et de toutes mes forces.

Mon Dieu, ne m'envoyez pas dans l'enfer que j'ai mérité; là je devrais vous détester, mais je ne vous détesterai jamais. Que m'avez-vous fait pour que j'aie pour vous un pareil sentiment? Faites que je vous aime, et envoyez-moi où vous voudrez.

Je suis prêt à souffrir tout ce que vous voudrez; je veux mourir pour vous être agréable.

Mon bon Jésus, unissez-vous à moi, ne permettez pas que je puisse me séparer de vous.

Faites que je sois tout à vous avant de mourir.

Quand pourrai-je dire : Non, je ne puis plus vous perdre?

O mon Dieu! je voudrais vous aimer autant que vous le méritez.

O Marie! attirez-moi tout entier vers Dieu.

Ma mère, je vous aime de plus en plus, je veux vous aimer éternellement dans le paradis.

CCLIV 4° *De résignation.* Tout le bonheur de notre vie consiste à nous conformer à la volonté de Dieu [1] Dieu veut ce qui est le plus convenable pour nous. Jésus-Christ apparut à sainte Gertrude et lui offrit la vie et la mort; la sainte lui répondit : Seigneur, je veux ce que vous voudrez. Jésus-Christ étant également apparu à sainte Catherine de Sienne avec une couronne de joie et une d'épines, afin qu'elle choisît, elle lui répondit : Je choisis celle que vous voudrez me donner.

Affections. Or, si Dieu vous appelait à l'autre vie, en seriez-

1. Vita in voluntate ejus. (*Ps.* XXIV, 5.)

vous satisfait? — Oui, mon père? — Eh bien, dites toujours : Seigneur, me voici, faites de moi ce que vous voudrez. Je veux souffrir tout ce que vous voudrez ; je veux mourir quand vous le voudrez.

Je remets entre vos mains mon âme et mon corps, ma vie et ma mort. Je bénirai le Seigneur en tout temps [1] Soit que vous m'envoyiez des consolations, soit que vous m'envoyiez des afflictions, je vous aime et je veux toujours vous aimer.

O Père éternel ! j'unis ma mort à celle de Jésus-Christ, et je vous l'offre ainsi.

O volonté de Dieu ! vous êtes mon amour.

Bon plaisir de mon Dieu, je me sacrifie tout entier à vous.

CCLV 5° *De désir du paradis.* Blosius [2] rapporte plusieurs révélations dans lesquelles il est dit que plusieurs sont condamnés dans le purgatoire à un tourment particulier (appelé tourment de *désir* ou de *langueur*), pour avoir faiblement désiré le paradis. La vie présente est une prison de tourments où nous ne pouvons pas voir Dieu; c'est pourquoi David lui faisait cette prière : Tirez mon âme de sa prison [3]; et saint Augustin : « Faites, ô mon Dieu, que je meure, pour que je vous voie [4] » Saint Jérôme appelait la mort sa sœur, et lui disait : « Ouvre-moi, ma sœur [5]; » parce qu'en effet c'est la mort qui ouvre les portes du paradis. C'est pour cela que saint Charles Borromée, voyant sur un tableau un squelette représentant la Mort, lequel squelette tenait une faulx à la main, dit au peintre d'effacer cette faulx et de mettre dans les mains de la Mort une clef d'or pour représenter la clef du paradis.

Il faut donc parler souvent aux mourants des biens du paradis, en leur rappelant ce que dit saint Paul : « Ni l'œil de l'homme n'a vu, ni l'oreille de l'homme n'a entendu, ni l'esprit de l'homme n'a compris quels sont les biens que Dieu a préparés à ceux qui l'aiment [6] »

1. Benedicam Dominum in omni tempore. — 2. *Monit. spirit.*, c. XIII.
3. Educ de custodia animam meam. (*Psal.* CXLI, 8.)
4. Eja, Domine, moriar, ut te videam. — 5. Aperi, soror mea.
6. Nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparavis Deus diligentibus se. (I *Cor.*, II, 9.)

Affection : « Quand est-ce que j'irai, et que je paraîtrai en présence de mon Dieu [1]? » Quand pourrai-je, ô mon Dieu, voir face à face votre beauté infinie, et vous aimer dans le ciel?

Je vous aimerai toujours, et vous m'aimerez toujours aussi. Nous nous aimerons donc éternellement, ô mon Dieu, mon amour, mon tout!

Jésus, mon Sauveur, quand pourrai-je baiser ces plaies que vous avez souffertes pour moi?

O Marie ! quand serai-je aux pieds de cette sainte mère qui m'a tant aimé, et qui m'a prêté une si grande assistance? « Eh bien donc, ô notre avocate, tournez vers nous vos regards miséricordieux, et montrez-nous après cet exil Jésus, enfant béni de votre sein [2] »

CCLVI. 6° Affections que l'on doit suggérer en faisant baiser le crucifix.

Jésus, ne regardez pas mes péchés, mais ce que vous avez souffert pour moi.

Rappelez-vous que je suis une de vos brebis, et que c'est pour moi aussi que vous avez souffert la mort.

Je veux être immolé pour vous, mon bon Jésus, puisque vous avez été immolé pour moi.

Seigneur, vous avez plus souffert pour moi que je ne souffre pour vous, et vous étiez innocent, tandis que je suis coupable.

Mon frère, baisez ces pieds qui se sont fatigués à vous chercher pour vous sauver; dites : Mon cher Rédempteur, j'embrasse vos pieds comme Madeleine; faites-moi voir que vous me pardonnez.

Mon Dieu, pour l'amour de Jésus-Christ, pardonnez-moi, et accordez-moi une bonne mort.

Père éternel, vous m'avez donné votre fils, je me donne moi-même à vous.

Jésus, je vous ai payé d'ingratitude, prenez pitié de moi.

1. Quando veniam, et apparebo ante faciem Dei mei? (*Ps.* XLI, 2.)

2. Eia ergo, advocata nostra, illos tuos misericordes oculos ad nos converte, et Jesum, benedictum fructum ventris tui, nobis post hoc exilium ostende.

J'ai mérité tant de fois l'enfer, punissez-moi dans cette vie, et non pas dans l'autre.

Vous ne m'avez pas abandonné lors même que j'ai négligé votre service : ne m'abandonnez pas maintenant que je vous cherche.

« Doux Jésus, ne permettez pas que je sois séparé de vous [1] »

« Qui me séparera de la charité de Jésus-Christ [2]? »

Seigneur Jésus-Christ, par cette amertume qu'a supportée votre âme si noble, quand elle s'est séparée de votre corps, ayez pitié de mon âme coupable à sa sortie de mon corps [3]

Jésus, vous êtes mort pour mon amour; je veux mourir pour le vôtre.

CCLVII. 7° Actes qui doivent être suggérés aux prêtres et aux religieux moribonds.

In pace in idipsum dormiam et requiescam.

Deus meus, et omnia. Que je serais heureux de tout perdre pour vous acquérir, vous, mon souverain bien!

In manus tuas commendo spiritum meum.

Ne projicias me a facie sua,

Jesu dulcissime, ne permittas me separari a te.

Avec saint François : *Amore amoris tui moriar, qui amore amoris mei dignatus es mori.*

Cor contritum et humiliatum, Deus, non despicies.

In te, Domine, speravi, non confundar in æternum.

Diligam te, Domine, fortitudo mea.

Eja moriar, Domine, ut te videam.

Quid mihi est in cœlo? Et a te quid volui super terram? Deus cordis mei, et pars mea in æternum.

Dominus illuminatio mea, et salus mea, quem timebo?

Pater, peccavi, non sum dignus vocari filius tuus.

Averte faciem tuam a peccatis meis.

1. Jesu dulcissime, ne permittas me separari a te.

2. Quis me separabit a charitate Christi?

3. Domine Jesu Christe, per illam amaritudinem quam sustinuit nobilissima anima tuá quando egressa est de benedicto corpore tuo, miserere animæ meæ peccatrici in egressu de corpore meo.

Tuus sum ego, salvum me fac.

Quis nos separabit a charitate Christi?

Amorem tui solum cum gratia tua mihi dones, et dives sum satis.

Dilectus meus mihi, et ego illi.

Misericordias Domini in æternum cantabo.

Sancta Maria Mater Dei, ora pro nobis peccatoribus, etc.

Vita, dulcedo, spes nostra, salve.

Refugium peccatorum, ora pro nobis.

Maria, mater gratiæ, mater misericordiæ, tu nos ab hoste protege, et hora mortis suscipe.

O salus te invocantium !

§ IV

Observations sur les derniers sacrements, et manière de les faire recevoir aux malades avec fruit.

Section I.

De la confession.

CCLVIII. Nous avons déjà remarqué ci-dessus (voyez notre *Morale*) [1], que quand il y a un danger imminent de mort, et quand le viatique est déjà arrivé et que la confession doit être longue, il n'est pas nécessaire de la faire entière. Mais il faut remarquer encore ici 1° qu'à l'article de la mort, tout prêtre peut absoudre indistinctement de tous les cas et censures réservées, ainsi que l'a déclaré le concile de Trente [2]; cela est également applicable dans le cas où il n'y a qu'un simple danger de mort, ainsi que nous l'avons prouvé [3] : en observant toutefois, qu'à l'égard des censures réservées, on doit enjoindre au malade d'en demander l'absolution aux supérieurs, si jamais il recouvre la santé; s'il ne le faisait pas, il encourrait de nouveau les mêmes censures [4].

1. Cs. lib. VI, n. 89. — 2. Sess. XIV, c. VII. — 3. Cs. lib. VI, n. 561. — 4. *Ibid.*, n. 563, à ce mot : *Secus.*

2° Un simple prêtre ne peut pas donner l'absolution à des moribonds en présence d'un prêtre approuvé, à moins qu'il n'ait déjà commencé d'écouter la confession du malade avant l'arrivée du prêtre approuvé[1]; mais cela n'est pas applicable au cas où le prêtre approuvé aurait été complice de la personne malade *in peccato turpi*, comme l'a décidé le pape Benoît XIV [2].

3° On peut donner l'absolution, au moins *sous condition* (ce qui paraît toujours plus sûr), au malade qui a perdu l'usage de ses sens, lorsqu'il se trouve quelqu'un qui atteste que le malade a témoigné le désir d'obtenir l'absolution en donnant des marques de repentir, ou bien lorsqu'il a demandé à se confesser [3]; et cela, lors même que le moribond aurait perdu l'usage de ses sens en commettant le péché, ainsi que nous l'avons démontré, en fondant cette opinion sur la raison et sur l'autorité de saint Augustin; parce que, d'un côté, la condition empêche que l'on commette une irrévérence contre le sacrement; et d'un autre côté, on présume qu'un malade se trouvant dans cette extrémité, veut s'assurer son salut éternel, et qu'il donne quelque signe extérieur de ce désir, quoique sa maladie empêche qu'on puisse le reconnaître distinctement.

4° Si, après le troisième jour, le malade n'avait pas voulu se confesser, quoique connaissant le danger de son état, le prêtre devrait avertir le médecin que la bulle de saint Pie V l'oblige à cesser ses visites [4]; mais si, malgré tout cela, le malade persiste dans son obstination, le médecin sera libre de lui donner de nouveau ses soins [5]

SECTION II.

De la communion.

CCLIX. Il y a ici de nombreuses observations qu'il ne faut pas négliger. 1° Il n'est pas nécessaire pour recevoir le saint

1. Cf. lib. VI, n. 562. — 2. *Ibid.*, n. 553. — 3. *Ibid.*, n. 471. — 4. *Ibid.*, n. 461. — 5. *Ibid.*, à ces mots : *Notant autem*... 4.

viatique d'attendre le moment où il n'y a plus aucun espoir de guérison; mais il suffit que le malade se trouve en danger de mort [1]

2° Lorsqu'il y a danger prochain pour le malade d'éprouver des vomissements, il n'est pas permis de lui donner le saint viatique, quoique cependant on puisse faire une première expérience avec une hostie non consacrée [2]

3° On peut donner le saint viatique aux enfants qui ont l'usage de la raison. On peut également le donner aux frénétiques qui ont mené une vie exemplaire, ou qui ont fait une bonne confession peu auparavant, pourvu qu'on n'ait pas à craindre de leur part quelque irrévérence à l'égard du saint-sacrement. Pour s'assurer de ce dernier point, il est probable qu'on peut faire sur eux une expérience semblable avec une hostie non consacrée [3]

4° On peut et l'on doit même donner le saint-viatique aux moribonds même le jour du vendredi-saint, ainsi que cela résulte d'un décret de la Sacrée Congrégation des rits du 19 février 1622 [4]

CCXL. 5° C'est un sentiment communément admis qu'on peut dans une même maladie donner plusieurs fois le saint-viatique à un malade sans qu'il soit à jeun, au moins si l'on laisse s'écouler entre les communions un intervalle de huit ou dix jours. Il y a même un grand nombre d'auteurs qui pensent qu'on peut le leur donner ainsi encore plus souvent [5] Si le malade a communié le matin par dévotion, il ne peut pas communier de nouveau dans la même journée en viatique, à moins que le danger de mort ne soit survenu par suite de quelque accident subit et violent, comme une maladie qui se déclarerait tout d'un coup, une blessure qu'on viendrait de recevoir, une chute ou un empoisonnement [6]

CCLXI. 6° Lorsque le malade s'est seulement confessé, et que le danger persiste, le prêtre doit le disposer à recevoir le

1. Cs. lib. VI, n. 284. — 2. *Ibid.*, n. 282. à ces mots : *In dubio.* — 3. *Ibid.* — 4. Cs. Gavanti, *Decr. collect.*, n. 20. — 5. *Ibid.*, n. 284, 285. — 6. *Ibid.* 285, à *dub.* 3.

saint-viatique le plus tôt possible, afin qu'il le reçoive en possédant encore l'usage de toutes ses facultés intellectuelles et qu'il en retire un plus grand fruit; c'est pourquoi il doit lui inspirer le désir de le recevoir, en lui expliquant que cela le fortifiera contre les dangereuses attaques du démon, et que par là il s'unira à Jésus-Christ, qui veut bien venir lui-même le visiter pour lui apporter les trésors de sa gâce et l'accompagner dans le paradis, si l'heure de sa mort est arrivée, ou si elle ne l'est pas, pour lui rendre la santé dont il a besoin. Saint Cyrille d'Alexandrie dit que la sainte Eucharistie a aussi la vertu de chasser les maladies et de guérir les malades [1] Et saint Grégoire de Nazianze dit que son père se trouva guéri aussitôt après avoir reçu la communion.

CCLXII. Le prêtre pourra donc parler au malade en ces termes : « Mon frère, sans être désespérée, votre maladie est dangereuse, et par conséquent il conviendrait que vous reçussiez la sainte communion le plus tôt possible, parce que Jésus-Christ vous procurera la santé du corps, si elle doit vous être utile pour votre salut éternel; et si au contraire vous devez mourir, ce même Jésus viendra vous fortifier contre les tentations et vous accompagner dans le paradis. Que dites-vous? avez-vous le désir de le recevoir? — Oui. — Eh bien! préparez-vous à embrasser votre Rédempteur qui a donné son sang pour vous; dites-lui avec amour : Venez, mon doux Jésus! venez, mon amour, mon unique bien, venez combler les désirs de mon âme : « Qu'ai-je à désirer dans le ciel, et que puis-je vouloir sur la terre, si ce n'est vous, ô le Dieu de mon cœur et mon trésor pour l'éternité [2]? »

CCLXIII. Lorsque le saint-viatique est arrivé, le prêtre doit faire en sorte de ne pas laisser dans la chambre des personnes dont la présence pourrait causer de l'émotion au malade, telles que des femmes, des filles, des sœurs, etc.; et alors il pourra dire en continuant de s'adresser au malade : « Saint

1. Etiam morbos depellit et ægrotos sanat.

2. Quid mihi est in cœlo, et a te quid volui super terram ? Deus cordis mei et pars mea in æternum.

Philippe de Néri, voyant le saint-sacrement apporté dans sa chambre, se mit à dire : *Voici mon amour* C'est ainsi que je veux que vous parliez, ô mon frère. Voilà ce fils de Dieu qui, par amour pour vous, est descendu des cieux sur la terre, qui a voulu souffrir la mort pour vous et qui vient maintenant vous visiter dans ce moment critique. Prenez donc courage, car il vous a déjà pardonné. Vous vous êtes repenti, et vous vous repentez toujours davantage des offenses que vous avez commises envers lui; mais maintenant vous l'aimez de tout votre cœur, n'est-ce pas? Eh bien! dites-lui : Oui, mon Jésus, je vous aime, et c'est parce que je vous aime que je me repens de vous avoir offensé. C'est par amour pour vous que j'accepte la mort : me voilà prêt. Je désire même mourir, si telle est votre volonté, afin de pouvoir vous aimer éternellement au sein du paradis. »

CCLXIV Il ajoutera ensuite : « Allons, N., puisque vous aimez Jésus-Christ, vous pardonnez par amour pour lui à ceux qui vous ont offensé, n'est-ce pas? Et en même temps, vous demandez pardon à tous ceux que vous avez offensés? Allons, retournez-vous maintenant vers Jésus-Christ qui veut vous embrasser. Dites-lui que vous n'en êtes pas digne. *Domine, non sum dignus*. Mais, malgré tout cela, il veut bien venir vers vous; appelez-le donc : Venez, mon Jésus, mon amour, mon tout, je ne désire rien autre chose que vous. »

CCLXV Lorsque le malade aura reçu la communion, il faudra l'engager à rendre grâces à Dieu, en lui disant : « Allons, mon frère, remerciez Jésus-Christ qui est venu vous embrasser avec tant d'amour; le saint-sacrement que vous venez de recevoir est appelé le gage du paradis [1] Prenez courage, Dieu veut vous donner le paradis, et il s'est donné lui-même à vous pour gage de cette promesse. Dites avec moi : Seigneur mon amour, je vous embrasse, je vous rends grâces, je vous aime, et j'espère vous aimer dans l'éternité; je me repens de vous avoir offensé, et je me propose d'employer à vous aimer

1. Futuræ gloriæ pignus.

tout le temps qu'il me reste à vivre, qu'il soit long ou qu'il soit court.

» Mon Jésus, je vous offre ma vie; s'il vous plaît de me la retirer, que votre volonté soit faite; donnez-moi seulement, je vous en conjure, la grâce de la persévérance et de votre divin amour, afin que j'espère en vous aimant, et que j'aille vous aimer éternellement dans le paradis; vous ne m'abandonnerez pas, je ne vous abandonnerai pas, par conséquent nous nous aimerons éternellement, ô Dieu de mon âme. »

SECTION III.

De l'extrême-onction.

CCLXVI. L'extrême-onction est le dernier des sacrements que nous recevons; de même que, au dire de saint Thomas, elle est le complément de toutes les pratiques spirituelles par lesquelles l'homme se prépare à entrer dans la gloire céleste. Il faut donc que le malade la reçoive avec connaissance, afin d'en pouvoir retirer un plus grand fruit; parce que, bien qu'on ne puisse recevoir ce sacrement que lorsqu'on est dans un danger grave (ou au moins probable) de mort prochaine, ou de perte de l'usage des sens (comme nous l'avons dit dans notre *Morale* [1]), néanmoins on ne doit pas attendre jusqu'au dernier souffle de vie [2] : c'est pourquoi le Catéchisme romain dit (§ 9), que les curés commettent un péché grave en n'administrant l'extrême-onction aux malades que lorsqu'il n'y a plus aucune espérance de guérison, et qu'ils commencent à perdre l'usage de leurs sens.

CCLXVII. Le prêtre tâchera donc de persuader au malade que l'extrême-onction aura pour premier effet de lui rendre la santé du corps, si cela doit être utile au salut de son âme, ainsi que l'a déclaré le concile de Trente [3]. Mais ce retour à la santé n'est point promis au malade qui se trouve dans un tel état que sa guérison lui est devenue naturellement impossible. Jean Erolto raconte qu'un mort révéla que s'il avait reçu l'ex-

1. Cs. lib. VI, n. 714, dub. 4, *Adv.* 2. — 2. *Ibid.*, *Adv.* 1.
3. Interdum sanitatem corporis consequentur, ubi saluti animæ expedierit.

trême-onction dès le commencement, il aurait été guéri, mais que pour avoir différé de la recevoir, il était mort et avait été condamné pour cent ans aux flammes du purgatoire. En second lieu, ce sacrement effacera les restes des péchés, et par conséquent ses péchés même mortels, s'il en a dont il n'ait pas conscience, suivant ce que dit saint Thomas [1]; c'est pourquoi il avertira le malade que, pendant qu'on lui fera l'onction sur chacun de ses sens, il se repente des péchés que ses sens lui ont fait commettre, en répondant avec les autres : *Amen*. En troisième lieu, ce sacrement conférera des secours particuliers pour résister aux tentations du démon dans ce dernier combat; et de là il résulte qu'il est fort probable que celui qui refuse de recevoir l'extrême-onction se rend coupable d'un péché grave. (Voyez ce que nous en avons dit au n. 101.)

CCLXVIII. Il est bon de faire ici quelques observations relatives à l'administration de ce sacrement. 1° On ne peut pas admettre en pratique l'opinion d'après laquelle il suffirait d'oindre le malade d'une seule goutte d'huile sainte, sans la répandre sur les organes de chaque sens, parce que ce ne serait pas une véritable onction (voyez notre *Morale* [2].) 2° L'onction des cinq sens est, suivant l'opinion la plus générale, de nécessité de sacrement: c'est pourquoi il n'y a que les temps de peste ou bien de danger imminent, où il soit permis de se borner à faire une seule onction et sur un seul sens (et dans ce cas ce serait sur la tête qu'on devrait la faire de préférence); mais toutefois sous condition et avec une seule formule, en disant : « Per istam sanctam unctionem, et suam piissimam misericordiam, indulgeat tibi Deus quidquid deliquisti per sensus, nempe per visum, auditum, gustum, odoratum et tactum; » et si le malade survit, on doit renouveler (sous condition encore) les onctions sur chacun des cinq sens, avec les prières usitées [3] 3° L'onction des deux organes de chaque sens n'est pas de nécessité de sacrement, et il est même permis de n'oindre qu'un œil, qu'une main, etc., lorsqu'il y a urgence

1. Lib. VI, n. 731. — 2. *Ibid.*, à ce mot : *Commune*, n. 709, *dub*. 2. — 3. *Ibid.*, n. 710, à ce mot : *Quæritur*.

ou danger d'infection, ou si le malade ne peut pas se tourner de l'autre côté. L'onction des reins est omise à l'égard des femmes, et aussi à l'égard des hommes, *quando infirmus commode moveri non potest*, ainsi que le prescrit le Rituel romain. Quant à l'onction des pieds, on s'accorde à ne pas la considérer comme de nécessité de sacrement, et pour la faire, il faut observer la coutume des églises [1] L'ordre à suivre pour les onctions n'est pas essentiel, mais il doit du reste être observé sous peine de péché grave. 4° L'extrême-onction peut se donner aux enfants qui ont l'usage de la raison, quoiqu'ils n'aient pas encore reçu la communion, et si l'on doute qu'ils possèdent cet usage, on la leur donnera sous condition [2], mais on ne doit jamais la donner à ceux qui ne l'ont point [3] 5° On peut la donner aux fous, aux personnes dans le délire, et aux furieux qui l'ont demandée avant de perdre leur raison, ou qui l'auraient demandée, ou bien qui ont donné quelque marque de repentir; on peut la leur donner également lorsqu'il n'y a pas à craindre de leur part quelque irrévérence envers le sacrement, et à plus forte raison s'ils ont des intervalles lucides; et lorsque l'on doute que ces personnes aient jamais eu l'usage de leur raison, on peut la leur donner sous condition. On peut la donner encore aux personnes ivres qui se trouvent en danger de mort, pourvu toutefois que l'on n'ai pas la certitude qu'elles ont perdu l'usage de leurs sens dans l'état de péché mortel; parce que, suivant le Rituel romain , on doit la refuser absolument aux impénitents et à ceux qui meurent avec un péché mortel évident, ainsi qu'aux persont nes excommuniées. On peut l'administrer aussi aux femmes en couche, si les douleurs de l'enfantement les mettent en danger de mort. 6° Dans un cas de nécessité, on omet les oraisons prescrites en dehors de la forme [4], sauf à les reprendre ensuite s'il reste du temps; dans ce même cas de nécessité, on peut encore administrer ce sacrement sans cierge allumé et sans ministre [5], et même, comme il est probable, sans surplis

1. Cs. lib. VI, n. 710, à ce mot : *Certum*. — 2. *Ibid.*, n. 719 et 720. — 3. *Ibid.*, n. 718. — 4. *Ibid.*, n. 727. — 5. *Ibid.* n. 728.

et sans étole [1]. 7° On ne peut pas administrer deux fois l'extrême-onction dans la même maladie; on ne le peut que lorsque le malade, après avoir été guéri (du moins en apparence) d'une première, est retombé dans un autre semblable danger de mort, conformément à ce que dit le concile de Trente [2], (voyez n. 715.) 8° Le prêtre doit faire attention à ne pas faire retourner le malade sur son lit de douleur pour faire les onctions sur les parties de son corps; mais dans le cas où il l'aurait fait retourner avec précaution et que la mort s'en fût suivie, il n'aurait point à craindre d'avoir encouru l'irrégularité, puisque pour l'encourir il faudrait un délit, dont n'est pas coupable celui qui a fait la chose par un motif de charité [3] Enfin, il est permis au curé de garder l'huile sainte dans sa maison pendant la nuit, s'il craint qu'en ne prenant pas cette précaution, il ne puisse pas être à temps pour administrer le sacrement à quelque malade [4].

SECTION IV.

Avis pour le moment de l'agonie et de la mort.

CCLXIX. Lorsque le malade sera à l'agonie, le prêtre s'armera de tous les moyens que l'Eglise met à sa disposition pour lui porter secours. 1° Il l'aspergera souvent avec de l'eau bénite, surtout si c'est une personne qui soit sujette à être tourmentée par des apparitions diaboliques, en disant : *Exsurgat, Deus, et dissipentur inimici ejus.* 2° Il le marquera plusieurs fois du signe de la croix, et il le bénira en disant : *Benedicat te Deus Pater qui te creavit, benedicat te Filius qui te redemit, benedicat te Spiritus sanctus qui te sanctificavit.* 3° Il lui fera baiser souvent le crucifix et l'image de la Vierge. 4° Il tâchera de lui faire gagner toutes les indulgences qui peuvent être attachées soit à des médailles, soit à des étoffes, soit à des cordons, etc., et surtout de lui donner sa bénédic-

1. *Ibid.* n. 726. — 2. Sess. XIV, c. III. — 3. Cs. Lib. VI, n. 725. — 4. *Ibid.* n. 730. —

tion *in articulo mortis* de Benoît XIV avec l'indulgence plénière indiquée dans le dernier paragraphe de son décret. 5° De temps en temps, il lui suggérera quelques sentiments de repentir, de résignation, d'offrande de ses douleurs, de confiance dans la passion de Jésus-Christ et dans l'intercession de Marie, de désir de voir Dieu; mais il fera tout cela par intervalles, afin de lui donner le temps d'y penser et de se remettre en repos. 6° Il lui fera souvent invoquer (au moins de cœur, s'il ne peut parler) les saints noms de Jésus et de Marie, et il lu fera réciter plusieurs fois l'oraison : *Maria, mater gratiæ.* 7° Pendant l'agonie, il fera dire plusieurs fois aux assistants les litanies de la Vierge pour le moribond. Il serait convenable aussi de faire sonner l'agonie, pour que tout le monde priât en même temps afin de lui obtenir un heureux trépassement : ce qui peut être utile même à ceux qui se portent bien. Remarquez ici, en règle générale, que quand le moribond est dans un état désespéré, il sera plus utile pour lui que l'on vienne à son secours par des prières que par des paroles. 8° En assistant le malade au moment de la mort, le prêtre lui récitera d'un ton faible de voix, agenouillé au pied de son lit, les prières de l'Eglise, *Proficere*, etc., *Suscipe*, etc. qui sont indiquées à la fin du rituel et du bréviaire. 9° Il doit user de précaution en lui touchant le nez, les mains ou les pieds pour voir s'ils sont froids, parce que cela pourrait, du moins s'il le faisait souvent, troubler le malade; et il doit bien se garder de lui faire faire aucun mouvement dans cet état d'agonie, parce que cela pourrait lui occasionner la mort. 10° Lorsque le malade est sur le point de rendre le dernier soupir, il lui fera tenir au moins pendant quelque temps le cierge bénit allumé, pour témoigner qu'il veut mourir dans la foi. 11° Pendant que le malade conserve encore sa connaissance, il fera bien de lui donner plusieurs fois l'absolution, après une courte réconciliation, afin de mieux lui assurer l'état de grâce pour le cas où ses confessions passées n'auraient pas été bonnes, ou, au moins, pour lui faire acquérir une plus grande quantité de grâces, et diminuer ses tourments dans le

purgatoire; et si le malade commettait en ce même moment une faute grave, il ne devrait pas l'épouvanter, mais lui faire faire un acte de contrition, en lui inspirant de la confiance et en l'engageant à invoquer Jésus et Marie, s'il éprouve encore des tentations, après quoi il lui donnera l'absolution. Si le malade a déjà perdu connaissance, et qu'il ne donne aucun signe de repentir ni de désir de recevoir l'absolution, le prêtre ne doit pas la renouveler bien souvent, parce qu'alors, quoiqu'il ne la donne que sous condition, néanmoins il n'y a pas de motif grave, tel qu'il le faut pour que l'on puisse administrer un sacrement sous condition; c'est pourquoi il doit au moins attendre quelque temps, et laisser écouler un intervalle assez considérable entre une absolution et une autre. Le prêtre doit à cet égard se régler sur la connaissance qu'il a de la conscience du malade, par exemple, s'il sait que ce pécheur était dans l'habitude de se livrer à de mauvaises pensées; s'il a reçu la mort par quelques blessures; s'il conserve quelque passion de haine ou d'amour coupable; si la maladie est très-douloureuse et que le malade ait peu de patience, alors il peut lui donner souvent l'absolution; autrement il suffira qu'il la lui donne de nouveau au bout de trois ou quatre heures, et un peu plus souvent quand approche le moment de la mort; il fera bien ensuite d'avertir le malade, pendant qu'il conserve encore sa connaissance, de donner quelque signe convenu, lorsqu'il voudra demander l'absolution et qu'il ne pourra plus parler, et lorsque le prêtre la lui donnera, comme, par exemple, de fermer les yeux, d'incliner la tête, de lever les mains, et autres signes semblables.

CCLXX. Lorsque le malade paraîtra avoir rendu le dernier soupir, le prêtre ne doit pas s'empresser d'aller dire qu'il est mort, et encore moins de lui fermer les yeux et la bouche, ou de lui couvrir le visage, parce qu'il pourrait arriver qu'il ne fût pas encore expiré et que cela accélérât sa mort. Du reste, après s'être assuré au bout d'un certain temps que l'âme du malade est trépassée, il dira aux assistants de la recommander à Dieu, et se mettant à genoux, il récitera lui-

même l'oraison *Subvenite*, etc., qui se trouve dans le rituel et le bréviaire.

SECTION V.

Actes d'amour que le prêtre doit suggérer au malade pendant son agonie et à ses derniers moments.

CCLXXI. Je crois en vous, mon Dieu, vous qui êtes la vérité infaillible : j'espère en votre immense miséricorde : j'aime votre miséricorde infinie.

In te, Domine, speravi, non confundar in æternum. Quid mihi est in cœlo, et a te quid volui super terram, Deus cordis mei et pars mea in æternum?

Amore amoris tui moriar, qui amore amoris mei dignatus es mori.

In pace in idipsum dormiam et requiescam.

Mon Dieu, ne permettez pas que je vous perde.

Je ne soupire qu'après vous, bonté infinie; je vous aime, je vous aime, je vous aime.

(Remarquez que les actes que l'on doit insinuer le plus fréquemment aux agonisants sont ceux d'amour et de contrition.)

Jésus, mon Dieu, qui allez me juger dans peu d'instants, pardonnez-moi; je vous aime, et, parce que je vous aime, je me repens de vous avoir offensé.

Mon doux Jésus, ne permettez pas que je sois séparé de vous.

Sang de Jésus, lavez-moi; passion de Jésus, sauvez-moi.

In manus tuas, Domine, commendo spiritum meum.

Moriar, Domine, ut te videam.

Marie, mère de Dieu, priez Jésus-Christ pour moi.

Illos tuos misericordes oculos ad nos converte, et Jesum, benedictum fructum ventris tui, nobis post hoc exilium ostende.

Marie, voici le moment de porter secours à votre serviteur.

Ma mère, ne m'abandonnez pas.

Belle patrie, patrie d'amour, quand te verrai-je?

Mon Dieu, quand pourrai-je vous aimer face à face?

Mon doux Jésus, quand serai-je certain de ne plus vous perdre?

Deus meus et omnia.

Je consens à tout perdre pour vous acquérir.

Mon Dieu, pour l'amour de Jésus, ayez pitié de moi.

Seigneur, envoyez-moi en purgatoire, si vous le voulez, mais ne me condamnez pas à ne plus vous aimer.

Te ergo, quæsumus, famulis tuis subveni, quos pretioso sanguine redemisti.

O Dieu éternel, je veux et j'espère vous aimer éternellement.

Amor meus crucifixus est. Mon bon Jésus, mon amour, est mort pour moi.

Deus, in adjutorium meum intende; Domine, ad adjuvandum, etc.

Père éternel, pour l'amour de Jésus-Christ, donnez-moi votre grâce; je vous aime; je me repens, etc.

Comment pourrais-je, mon Dieu, vous remercier de toutes les grâces que vous m'avez accordées? J'espère entrer dans le ciel, où je vous remercierai éternellement.

Maria, mater misericordiæ, etc.

Miserere mei secundum misericordiam, etc.

Misericordias Domini in æternum cantabo.

Pendant que le malade va rendre le dernier soupir : « *In manus tuas commendo spiritum meum.* » Mon Jésus, je vous recommande cette âme qui a été rachetée au prix de votre sang.

(Remarquez que lorsque le malade est sur le point d'expirer, il faut lui suggérer ces actes sans aucune pause et d'une voix plus forte).

Domine, Jesu Christe, suscipe spiritum meum.

Mon Dieu, aidez-moi ; faites que je parvienne à vous aimer éternellement.

Mon Jésus, mon amour, je vous aime; je me repens. Pourquoi vous ai-je offensé?

Marie, mon espoir, secourez-moi ; priez Jésus pour moi.

Jésus, sauvez-moi par votre passion ; je vous aime.

Marie, ma bonne mère, aidez-moi dans ce moment critique. Saint Joseph, secourez-moi ; saint Michel Archange, défendez-moi ; mon bon ange gardien, assistez-moi. S. N. (il faut dire ici le nom du patron du malade), recommandez-moi à Jésus-Christ. Saints du ciel, priez tous pour moi.

Jésus, Jésus, Jésus.

Jésus et Marie, je vous donne mon âme et mon corps.

SECTION VI.

Signes de l'approche de la mort.

CCLXXII. Il est bon que le prêtre qui assiste les mourants sache reconnaître à des signes certains l'approche de la mort, afin de pouvoir redoubler de zèle auprès du mourant pour le secourir, quand il est au dernier moment. Les signes principaux, et qui se présentent le plus communément, sont les trois suivants : 1° la respiration gênée ; 2° le pouls manquant ou intermittent ; 3° les yeux enfoncés et voilés, ou plus ouverts qu'à l'ordinaire, ou trop brillants et voyant les objets autrement qu'ils ne sont ; ou bien lorsque la paupière se relâchant vient couvrir la paupière inférieure.

CCLXXIII. On peut regarder encore comme signes d'une mort prochaine, un nez effilé avec la pointe blanche, l'élargissement des narines, les tempes contractées, les mains tremblantes, les ongles livides, le visage jaunâtre et livide ou bouleversé, l'haleine fétide ou froide, l'immobilité du corps, la sueur froide ou la sueur du front, la grande chaleur de la poitrine dans la région du cœur.

CCLXXIV Les signes qui annoncent que le malade est près de rendre le dernier soupir sont : une respiration inégale et plus faible, la perte du pouls, le serrement et le grincement des dents, les glaires dans la bouche, un certain soupir faible, les larmes jaillissant de l'œil, les contorsions de la bouche, des yeux ou du corps tout entier.

CCLXXV Il faut remarquer : 1° que les malades attaqués d'hydropisie, d'éthisie, d'asthmes, ou qui ont quelque blessure, piqûre, flux, vomissements, esquinancie, catarrhes, spasmes, meurent souvent sans donner les signes que nous avons nommés ci-dessus, avec le pouls fort et même en parlant; 2° que ceux qui ont été blessés par une arme pointue, sont près de mourir lorsqu'ils ont la respiration gênée, et lorsque leur figure prend une couleur livide; ceux qui sont blessés à la tête meurent quelquefois de syncope et à l'improviste; les hydropiques, lorsque le pouls manque et que la bouche se remplit d'écume; ceux qui ont des fièvres intermittentes, meurent au commencement de l'accès lorsque les convulsions sont fortes; 3° que certains malades ont le souffle si faible et que le cœur leur bat avec si peu de force, qu'on les croit morts, tandis qu'ils ne le sont pas encore. Les signes les plus certains de la mort sont: le refroidissement dans toutes les parties, et surtout dans la région du cœur, la pesanteur du corps; lorsque le malade ne sent pas les odeurs fortes qu'on lui met sous le nez, etc.; mais il faut remarquer d'un autre côté que les signes dont nous avons fait mention sont souvent trompeurs, et que le malade peut mourir sans qu'on les ait aperçus; c'est pourquoi le prêtre ne doit jamais quitter un malade qui est à l'agonie.

SECTION VII.

Prières, actes de piété et bénédictions.

CCLXXVI. En entrant dans la chambre du malade, le prêtre dit : *Pax huic domui, et omnibus habitantibus in ea.*

Il aspergera la chambre d'eau bénite en disant :

Asperges me hyssopo, et mundabor; lavabis me, et super nivem dealbabor.

Ensuite il peut dire les prières qui se trouvent dans le Rituel pour la préparation à l'extrême-onction.

Ensuite il prendra le crucifix, en disant : *Ecce crucem Domini; fugite partes adversæ.* Et ensuite il le donnera à baiser

au malade, en lui disant: Baisez les pieds de Jésus-Christ, mort sur cette croix pour vous sauver.

Il pourra lui dire ensuite: Allons, N., mettez-vous entre les mains de Dieu; espérons que sainte Marie voudra bien s'interposer pour obtenir votre guérison ; mais la maladie est grave; unissez votre volonté à celle de Dieu, pour qu'il fasse de vous ce qu'il lui plaira. Allons, faisons des actes de piété pour vous préparer à la mort, si Dieu en a ordonné ainsi pour votre bien. Eh bien, dites avec moi :

Acte de foi. — Mon Dieu, vérité infaillible, puisque vous l'avez révélé à votre sainte Eglise, je crois ce qu'elle me propose de croire; je crois que vous êtes mon Dieu, créateur de tout l'univers, qui récompensez les justes dans le paradis, et punissez les méchants en enfer pendant toute l'éternité. Je crois au mystère de la sainte Trinité, c'est-à-dire au Père, au Fils et au Saint-Esprit, qui sont trois personnes et ne font qu'un seul Dieu. Je crois que la seconde personne, c'est-à-dire le Fils, s'est fait homme dans le sein de Marie toujours vierge, et qu'il est mort pour nous autres pécheurs, qu'il est ensuite ressuscité, et qu'il siége maintenant dans le ciel environné d'une gloire égale à celle de son père, et que de là il viendra juger tous les hommes; je crois aux sept sacrements, et particulièrement à ceux du baptême, de la pénitence, de l'eucharistie et de l'extrême-onction. Je crois que nous devons tous ressusciter en corps et en âme ; et enfin je crois tout ce que croit l'Eglise catholique romaine, dans laquelle seule réside la vraie foi.

Acte d'espérance. — Mon Dieu, j'ai confiance en vos promesses, parce que vous êtes fidèle, puissant et miséricordieux; j'espère par les mérites de Jésus-Christ obtenir le pardon de mes péchés, la persévérance finale et la gloire du paradis.

Acte d'amour et de contrition. — Mon Dieu, je vous aime de tout mon cœur par-dessus toutes choses, parce que vous êtes la bonté infinie et que vous méritez un amour infini. Je me repens de tous mes péchés, parce qu'ils vous ont offensé, vous qui êtes la bonté infinie, et je les déteste de toute mon

âme. Je me propose de ne plus pécher avant de mourir, avec le secours de votre grâce, que je vous demande maintenant et toujours; et je me propose de recevoir les saints sacrements.

Remarquez que S. S. Benoît XIII a accordé sept ans d'indulgence à ceux qui font ces actes une fois le jour, et que ceux qui les récitent pendant un mois consécutif en se confessant et communiant, et en priant selon l'intention du pape, gagnent l'indulgence plénière, applicable même aux âmes du purgatoire, et qu'en les faisant dans les derniers moments de la vie, on gagne cette indulgence *in articulo mortis*.

SECTION VIII.

Bénédiction *in articulo mortis*

CCLXXVII. Le pape Benoît XIV concéda en 1747, à tous les évêques et à leurs délégués, la faculté d'accorder l'indulgence plénière aux moribonds qui la solliciteraient après avoir reçu préalablement les sacrements de pénitence, d'eucharistie et d'extrême-onction, ou à ceux qui l'auraient vraisemblablement sollicitée, ou bien qui ont donné quelque marque de contrition et ont ensuite perdu l'usage de leurs sens; mais non aux personnes excommuniées ou aux impénitents, ou à ceux qui persistent dans un état manifeste de péché mortel. Cette indulgence s'accorde de la manière suivante.

En entrant dans la chambre du malade, le prêtre dit : *Pax huic domui et omnibus habitantibus in ea.* Et il répand de l'eau bénite en disant : *Asperges me hyssopo, et mundabor*; *lavabis me, et super nivem dealbabor.* Il dira ensuite : *Miserere mei, Deus, secundum magnam misericordiam tuam. Gloria Patri,* etc.; et sans dire davantage, il répétera l'antienne : *Asperges me*, etc.

Si le malade demande à se confesser, le prêtre doit l'écouter, sinon il doit tâcher d'exciter en lui des sentiments de contrition, et l'engager à s'offrir à Dieu, en lui inspirant l'espoir du paradis, et à lui offrir sa mort en satisfaction des péchés dont il s'est rendu coupable.

Il lui dira ensuite :

V. *Adjutorium nostrum in nomine Domini.*

R. *Qui fecit cœlum et terram.*

Antiphona. Ne reminiscaris, Domine, delicta famuli tui (vel ancillæ tuæ), neque vindictam sumas de peccatis ejus. Kyrie eleison. Christe eleison. Kyrie eleison. Pater noster, etc.

V. *Et ne nos*, etc.

R. *Sed libera*, etc.

V. *Salvum fac servum tuum* (vel *ancillam tuam*), *Domine.*

R. *Deus meus, sperantem in te.*

V. *Domine, exaudi*, etc.

R. *Et clamor meus*, etc.

V. *Dominus vobiscum*, etc.

R. *Et cum spiritu tuo.*

Oremus.

Clementissime Deus, Pater misericordiarum, et Deus totius consolationis, qui neminem vis perire in te credentem atque sperantem, secundum multitudinem miserationum tuarum, respice propitius famulum tuum N. quem tibi vera fides, et spes christiana commendat. Visita eum in salutari tuo, et per Unigeniti tui passionem et mortem omnium ei delictorum suorum remissionem et veniam clementer indulge, ut ejus anima in hora exitus sui te judicem propitiatum inveniat, et in sanguine ejusdem Filii tui ab omni maula abluta, transire ad vitam mereatur perpetuam. Per eundem, etc.

Après avoir fait dire à un clerc présent le *Confiteor Deo*, etc., le prêtre dira : *Misereatur*, etc. *Indulgentiam*, etc. Ensuite il dira :

Dominus noster Jesus-Christus filius Dei vivi qui B. Petro apostolo suo dedit potestatem ligandi atque solvendi, per suam piissimam misericordiam recipiat confessionem tuam, et restituat tibi stolam primam quam in baptismate recepisti, et ego facultate mihi ab apostolica sede tributa indulgentiam plenariam et remissionem omnium peccatorum tibi concedo. In nomine Patris, etc.

Per sacrosancta humanæ reparationis mysteria remittat tibi omnipotens Deus omnes præsentis et futuræ vitæ pœnas, paradisi portas aperiat, et ad gaudia sempiterna perducat. Amen.

Benedicat te omnipotens Deus, ✝ Pater, Filius, et Spiritus sanctus. Amen.

Mais si le malade était si près de la mort qu'on n'eût pas le temps de lui faire dire les prières précédentes, le prêtre lui donnerait sur-le-champ la dernière bénédiction : *Dominus noster Jesus Christus*, etc.

CCLXXVIII. Bénédiction du scapulaire de Notre-Dame du Carmel.

Sacerdos conversus ad habitum dicat :

V. *Ostende nobis, Domine, misericordiam tuam.*
R. *Et salutare tuum da nobis.*
V. *Domine Deus virtutum, converte nos,*
R. *Et ostende faciem tuam, et salvi erimus.*
V. *Domine, exaudi orationem meam,*
R. *Et clamor meus ad te veniat.*
V. *Dominus vobiscum,*
R. *Et cum spiritu tuo.*

Oremus.

Caput omnium fidelium Deus, et humani generis Salvator, hunc habitum, quem propter tuum tuæque genitricis Virginis Mariæ de monte Carmelo amorem atque devotionem servus tuus est delaturus, dextera tua sanctifica ✝ : et hoc quod illi mystice datur intelligi, tua semper custodia corpore et animo servetur, et ad remunerationem perpetuam cum sanctis omnibus felicissime perducatur. Qui vivis et regnas in secula seculorum. Amen.

Deinde aspergat aquam benedictam super habitum, et postea ipsum imponat personæ recipienti dicens :

Accipe, vir devote, hunc habitum benedictum, precans Ss. Virginem, ut ejus meritis illum perferas sine macula, et te ab

omni adversitate defendat, atque ad vitam perducat æternam. Amen.

Deinde dicat.

Ego, ex potestate mihi tradita et concessa, suscipio ac recipio te ad participationem omnium orationum, disciplinarum, precum, suffragiorum, eleemosynarum, jejuniorum, vigiliarum, missarum, horarum canonicarum, ac ceterorum bonorum spiritualium, quæ passim die nocteque (cooperante misericordia Jesu Christi) a religiosis peraguntur. In nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti. Amen.

Be ✝ nedicat te conditor cœli et terræ Deus omnipotens, qui te eligere dignatus est ad beatæ Virginis Mariæ de monte Carmelo societatem et confraternitatem ; quam precamur, ut in hora obitus tui conterat caput serpentis, qui tibi est adversarius, et andem tamquam victor palmam et coronam sempiternam hæreditatis consequaris. Per Christum Dominum nostrum. Amen.

Aspergatur recipiens aqua benedicta.

CCLXXIX. Bénédiction du scapulaire de Notre-Dame des Sept Douleurs.

R. *Adjutorium nostrum*, etc.

V. *Qui fecit cœlum et terram*, etc.

Oremus.

Domine Jesu Christe, qui tegmen nostræ mortalitatis induere dignatus es, obsecramus immensam largitatis tuæ abundantiam, ut hoc genus vestimentorum, quod sancti Patres ad innocentiæ humilitatisque indicium in memoriam septem dolorum B. Virginis Mariæ nos ferre sanxerunt, ita bene ✝ dicere digneris, ut qui illis fuerit indutus, corpore pariter ac anima induat te Salvatorem nostrum. Qui vivis, et regnas in secula seculorum. Amen.

Postea sacerdos, asperso scapulare aqua benedicta, illud imponat, dicens :

Accipe, charissime frater, habitum B. Mariæ Virginis, sin-

gulare signum servorum suorum in memoriam septem dolorum, quos ipsa in vita et morte unigeniti Filii sui sustinuit, ut ita indutus sub ejus patrocinio perpetuo vivas.

Benedictio Dei omnipotentis ✝, Patris, et Filii, et Spiritus sancti, descendat super te, et maneat semper. Passio Domini nostri Jesu Christi, et compassio B. Mariæ Virginis sit in corde et corpore nostro. Amen.

CCLXXX. Bénédiction du scapulaire de Marie immaculée.

V. *Adjutorium nostrum in nomine Domini,*

R. *Qui fecit cœlum et terram.*

V. *Dominus vobiscum,*

R. *Et cum spiritu tuo.*

Oremus.

Domine Jesu Christe, qui tegmen nostræ mortalitatis induere dignatus es, tuæ largitatis clementiam humiliter imploramus, ut hoc genus vestimenti, quod in honorem et memoriam Conceptionis immaculatæ B. Mariæ Virginis (necnon, ut illo indutus exoret) in hominum pravorum morum reformationem institutum fuit, bene ✝ dicere digneris, ut hic famulus tuus, qui eo indutus fuerit, eadem B. Maria Virgine intercedente, te quoque induere mereatur. Qui vivis et regnas, etc.

Postea sacerdos, asperso scapulare aqua benedicta, imponit recipienti, dicens :

Accipe, frater, scapulare Beatæ Mariæ Virginis immaculatæ, ut, ea intercedente, veterem hominem exutus, ab omni inquinamento mundatus, ipsum perferas sine macula, et ad vitam pervenias sempiternam. Amen.

Et ego ex facultate mihi tradita recipio te in participationem bonorum spiritualium, quæ in nostra congregatione gratia Dei fiunt, et quæ per sanctæ sedis apostolicæ privilegium concessa sunt in nomine Patris ✝, et Filii, et Spiritus sancti. Amen.

COURTE DISSERTATION

SUR

L'USAGE MODÉRÉ DE L'OPINION PROBABLE

OU SYSTÈME MORAL POUR LE CHOIX A FAIRE ENTRE LES OPINIONS LIBREMENT CONTROVERSÉES (*a*).

Nous nous proposons, dans cette dissertation, d'examiner deux choses : la première, s'il est permis de suivre l'opinion la moins probable, en laissant de côté celle qui l'est le plus ; la seconde, si dans la concurrence de deux opinions opposées l'une à l'autre, et toutes deux également ou presque également probables, il est permis de suivre la moins sûre.

Nous passerons rapidement sur la première question; car, la solution en est trop claire. Disons seulement qu'il n'est point permis de suivre l'opinion la moins probable, quand celle qui tient pour la loi est notablement et certainement la plus probable, parce qu'alors l'opinion la plus sûre non-seulement ne présente aucun doute (j'entends un doute positif, comme je le dirai en parlant de la seconde question), mais est de plus moralement ou comme moralement certaine, puisqu'elle a pour elle un fondement certain de vérité, tandis qu'au contraire l'opinion la moins sûre et beaucoup moins probable n'a point ce fondement certain de vérité. C'est pourquoi cette dernière reste faiblement ou du moins douteusement probable auprès de l'opinion la plus sûre, ce qui fait que

a) Le texte latin de cette dissertation se trouve dans la Théologie morale, (lib. I, n. 55 et seq.), édit. Mellier, Paris 1845, et édition de Turin, Marietti, 1872 : nous n'avons pas pu en trouver d'autre texte original.

(*L'éditeur.*)

non-seulement il n'est pas prudent, mais encore ce serait commettre une grave imprudence que de vouloir la suivre. Car, lorsque l'esprit voit clairement que la vérité est plus pour la loi que pour la liberté, la volonté ne peut point alors embrasser avec prudence, et sans se rendre coupable, le parti le moins sûr, parce que dans ce cas l'homme n'agirait point en vertu de son propre jugement ou de sa propre conviction, mais plutôt en vertu d'un effort que sa volonté ferait sur sa raison, pour l'éloigner du parti qui lui paraît beaucoup plus vraisemblable, et lui faire prendre celui qui non-seulement ne lui paraît pas être le vrai, mais qui de plus ne lui présente aucun motif certain de présumer qu'il puisse l'être. C'est alors le cas de faire l'application de ce qu'a dit l'Apôtre : « Que tout ce qui se fait contre le jugement de la conscience est péché [1] »

Quant à la seconde question (que nous allons discuter avec plus d'étendue), disons que quand l'opinion la moins sûre est également ou à peu près également probable, on peut licitement la suivre, parce qu'alors la loi est douteuse, et que par conséquent elle n'oblige pas, en nous appuyant sur ce principe certain, comme nous le démontrerons d'après la doctrine de saint Thomas, « qu'une loi douteuse ne peut faire naître une obligation certaine. »

Guidé toujours par le Docteur angélique, examinons la chose dans ses principes. Voici la définition qu'il donne de la loi : « La loi est une règle et une mesure des actes, conformément à laquelle on se trouve engagé à faire telle chose, ou à ne pas faire telle autre; car ce mot de loi vient du verbe *ligare*, lier, parce qu'elle lie par rapport à la conduite à tenir [2] » Saint Thomas enseigne ensuite que cette règle ou cette mesure de la loi doit, pour que les sujets soient tenus de l'observer, leur être manifestée par la

1. Omne autem quod non est ex fide, peccatum est. (*Rom.*, XIV, 23.)

2. Lex quædam regula est, et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur; dicitur enim lex a ligando, quia obligat ad agendum. (S. THOMAS, 1, 2, q. 90, a. 1.)

promulgation ; c'est pourquoi dans l'article 4 de la même question, il se demande « si la promulgation est de l'essence de la loi [1]; » et il répond : « La loi est imposée aux sujets comme une règle et une mesure : or, le moyen d'imposer une règle ou une mesure, c'est de l'appliquer aux choses qui ont à être réglées ou mesurées : donc, pour qu'une loi soit obligatoire, comme il est essentiel qu'elle le soit, il faut qu'elle soit appliquée aux hommes dont elle doit régler les actes. Mais cette application se fait par la promulgation qui en procure la connaissance : par conséquent cette promulgation est nécessaire pour qu'une loi ait la vertu d'obliger [2] » Or, qu'une loi ait besoin d'être promulguée pour avoir la force d'obliger les sujets, c'est un axiome admis généralement et inscrit par Gratien dans le can. *In istis*, dist. 4, que les lois ne sont obligatoires et ne sont à proprement parler des lois, qu'à partir de leur promulgation [3] La raison en est que tant qu'une loi n'existe que dans la pensée du législateur, elle n'est qu'à l'état de projet, sans être encore établie ; et de là vient que la loi est définie sommairement par saint Thomas : Une prescription de la raison, promulguée en vue du bien général [4] Notez ces mots « prescription promulguée [5]. »

Il n'est douteux pour personne, comme le déclare François Henno [6], que la promulgation soit de l'essence de la loi ; car, comme le dit avec raison Louis Habert : « La promulgation et la vertu d'obliger entrent comme parties nécessaires dans le concept de toute loi [7]. » Le cardinal Gotti ajoute que « la pro-

1. Utrum promulgatio sit de ratione legis? (1-2, q. 90, a. 4.)

2. Lex imponitur aliis per modum regulæ et mensuræ ; regula autem et mensura imponitur per hoc, quod applicatur his quæ regulantur et mensurantur. Unde ad hoc quod lex virtutem obligandi obtineat, quod est proprium legis, oportet quod applicetur hominibus, qui secundum eam regulari debent. Talis autem applicatio fit per hoc, quod in notitiam eorum deducitur ex ipsa promulgatione. Unde promulgatio ipsa necessaria est ad hoc quod lex habeat suam virtutem.

3. Leges tunc instituuntur, cum promulgantur.

4. Quædam rationis ordinatio, ad bonum commune promulgata.

5. Ordinatio promulgata. — 6. Tr. *de leg.*

7. Ad rationes legis pertinent promulgatio, et vis obligandi (t. III, *de legib.*, c. 6, q. 4).

mulgation est indispensablement requise pour obliger les sujets [1] » La même doctrine est enseignée par Dominique Soto en ces termes : « Nulle loi n'a force de loi avant sa promulgation, mais les lois sont établies alors qu'elles sont promulguées [2] » Puis il ajoute immédiatement : « C'est pourquoi cette conclusion n'admet aucune exception [3] » La même vérité est établie par le docteur François Duval, lorsque, pour prouver que la loi éternelle n'a pas pu obliger les hommes de toute éternité, il allègue cette raison, « qu'il est de l'essence de toute loi qu'elle soit promulguée aux sujets, et qu'il n'y a pas eu des sujets de toute éternité [4] » Le P Gonet a dit de même, que « faute de promulgation, la loi éternelle n'a pas pu obliger les créatures de toute éternité [5] » Gerhard Lorich a dit de même, que « la loi éternelle n'est promulguée pour les hommes, qu'à partir du moment où elle se fait connaître à eux [6] » Mon ardent adversaire, le P Patuzzi, a dit aussi lui-même que « tout le monde convient que la promulgation est absolument nécessaire pour qu'une loi devienne obligatoire [7] » On s'étonnera peut-être de me voir entasser ici tant d'autorités pour prouver cette doctrine, que personne ne révoque en doute ; mais qu'on sache bien que je l'ai fait, parce que c'est de là que dépend la solidité de mon opinion, savoir, qu'une loi n'oblige point tant qu'elle reste douteuse, comme nous le verrons plus loin.

Saint Thomas, tenant donc cela pour certain, se fait pour-

1. Ad hoc, ut lex in actu secundo obliget, requiritur quidem indispensabiliter, ut subditis promulgatione proponatur (*Theol.*, t. II, tr. 5, *de legib.*, q. I, dub. 3, § 3, n. 18).

2. Nulla lex ullum habet vigorem ante promulgationem, sed tunc instituuntur, cum promulgantur (*De justit. et jure*, t. I, q. I, art. 4).

3. Itaque nullam exceptionem quæstio hæc permittit.

4. Quia de ratione legis est, ut promulgetur subditis, nulli autem fuerunt subditi ab æterno (*In* 1-2, *de legib.*, q. 2).

5. Legem æternam defectu promulgationis non potuisse obligare creaturas ab æterno (*Clyp.*, *de legib.*, d. 2, a. 2).

6. Hominibus autem lex æterna promulgatur, quando eis innotescit (*Thesaur.*, v : *Lex*, n. 6).

7. Consentiunt quidem omnes, promulgationem esse omnino necessariam, ut lex virtutem obligandi obtineat (*Theol. moral.*, *de legib.*, c. v, n. 7).

tant à lui-même cette objection : « La loi naturelle a autant, et plus que toute autre, toutes les qualités requises pour être une loi : or cependant elle n'a pas besoin de promulgation : donc la promulgation n'est pas de l'essence de la loi [1] » A quoi il répond : « La loi de nature est promulguée par cela même que Dieu la grave dans les cœurs, de telle sorte qu'on puisse la connaître par la lumière naturelle [2] » C'est ce qu'explique plus clairement Sylvius, quand il dit que la loi naturelle est actuellement promulguée pour chaque homme, lorsque chaque homme en reçoit de Dieu la connaissance, pour savoir ce qu'il faut faire ou éviter conformément à la droite raison [3]. La même chose est enseignée par Jean Gerson, dans son livre *de vita spirituali*, en ces termes : « Cette loi (naturelle) est une déclaration faite à la créature raisonnable, et qui lui fait connaître ce que Dieu juge de certaines choses, qu'il lui impose le devoir, soit de faire, soit d'omettre [4] » Enfin, Pierre de Lorca dit de plus : « De même que la promulgation est intrinsèque et essentielle aux lois humaines, ainsi le jugement de la raison et la connaissance est intrinsèque à la loi de nature [5] » Donc, sans ce jugement de la raison et cette connaissance, il n'y a point de promulgation, ni par conséquent de force obligatoire de la loi.

Mais non-seulement une loi, pour être obligatoire, doit être promulguée; il faut de plus qu'elle soit promulguée comme certaine; et c'est là le point qu'il faut surtout établir C'est pourquoi il ne sera pas inutile que je m'y arrête plus long-

1. Lex naturalis maxime habet rationem legis : sed lex naturalis non indiget promulgatione; ergo non est de ratione legis, quod promulgetur.

2. Dicendum quod promulgatio legis naturæ est ex hoc ipso, quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam.

3. Actualiter tunc (lex) unicuique promulgatur, quando cognitionem a Deo accipit dictantem, quid juxta rectam rationem sit amplectendum, quid fugiendum (Silvius, 1-2, q. 90, a. 4, in fin.).

4. Lex ista est quædam declaratio creaturæ rationali facta, per quam illa cognoscit, quid Deus de certis rebus judicat, ad quas vel præstandas, vel omittendas ipse creaturam obligare vult. (*De vit. spir.*, lect. 2, col. 17, *b*.)

5. Quemadmodum promulgatio est intrinseca et essentialis humanis legibus, sic rationis judicium, et cognitio est intrinseca legi naturæ (*In* 1-2, disp. 6, *de leg*).

temps, obligé que je suis de répéter ici plusieurs choses que j'ai écrites ailleurs; car c'est sur ce fondement que s'appuie principalement notre opinion, savoir, qu'une loi incertaine ne peut pas imposer une obligation certaine. Nous disons donc que personne n'est tenu d'observer une loi, tant que cette loi n'est pas notifiée comme certaine. Car, puisque, comme nous l'avons vu, toute loi a besoin d'être promulguée pour être obligatoire, si cette promulgation a pour objet une loi douteuse, il n'y aura de promulgué qu'un doute, une opinion, ou la question de savoir s'il y a une loi qui prohibe telle action, mais non cette loi elle-même. De là tout le monde s'accorde à dire que toute loi, pour obliger, doit être certaine et manifeste, et de plus être manifestée ou notifiée comme certaine au sujet que cette promulgation regarde. Recueillons ce que disent communément les docteurs sur ce point, ou sur ce principe, que fait valoir et que prouve entre les autres saint Thomas. Saint Isidore compte parmi les conditions d'une loi qu'elle soit manifeste, pour être obligatoire : c'est ce que porte le canon *Erit autem* [1], tiré des œuvres de ce saint docteur. C'est aussi ce qui se trouve statué dans le droit civil, comme on le voit par l'authentique *Quibus modis*, ff. § *Natura*, où il est dit que, dans les cas de doute, personne n'est présumé être obligé [2]

Saint Thomas, parlant de la loi éternelle et naturelle, enseigne que, pour qu'elle puisse nous servir de mesure, elle doit être très-certaine, et connue de nous. Pesons bien les expressions du saint docteur. Il se fait à lui-même cette objection : « Une mesure doit être tout à fait certaine : or la loi éternelle nous est inconnue : donc elle ne peut être la mesure de notre volonté, à tel point que la bonté de celle-ci en dépende [3] » Et il donne cette réponse : « Quoique la loi éternelle nous soit inconnue en tant qu'elle est dans l'intelligence di-

1. Erit autem lex... manifesta (*dist.* IV, c. 2).
2. In dubio nullus præsumitur obligatus.
3. Mensura debet esse *certissima;* sed lex æterna est nobis ignota; ergo non potest esse nostræ voluntatis mensura, ut ab ea bonitas voluntatis nostræ dependeat.

vine, elle nous est cependant connue d'une certaine façon, soit par la raison naturelle qui en dérive comme sa propre image, soit par une révélation surajoutée à cette même raison [1] » La raison qui fait que la loi doit être certaine est évidente : c'est que, puisque la loi, d'après le saint docteur, doit servir de mesure et de règle pour les actions de l'homme, celui-ci a nécessairement besoin, pour s'y mesurer et s'y régler, d'avoir de cette mesure ou de cette règle une connaissance certaine : car autrement il ne pourrait être obligé de le faire. C'est aussi ce que soutient le savant Pierre Collet : « La loi, pour être obligatoire, doit être donnée comme règle, et par conséquent être connue : or une loi ne se fait connaître comme telle que par sa promulgation, puisque ce n'est que par ce moyen qu'elle est intimée de manière à faire pour chacun un strict devoir de s'y soumettre [2] » Jean Gerson enseigne la même doctrine en disant qu'une loi, pour obliger un homme, doit nécessairement lui être manifestée, et qu'autrement Dieu ne pourrait pas l'obliger à l'observer. Ses paroles, que nous rapportons ici [3], sont très-remarquables : « Il est nécessaire, dit-il, qu'il y ait manifestation du dessein et de la volonté de Dieu; car ce n'est pas assez, absolument parlant, du dessein et de la volonté de Dieu pour imposer une obligation à sa créature; mais il faut de plus que Dieu communique à sa créature la connaissance de l'un aussi bien que de l'autre. »

Gonet enseigne la même chose: « On n'est, dit-il, tenu de se conformer à la volonté divine.., que lorsque cette volonté

1. Licet lex æterna sit nobis ignota secundum quod est in mente divina ; innotescit tamen nobis aliqualiter vel per rationem naturalem, quæ ab ea derivatur ut propria ejus imago, vel per aliqualem revelationem superadditam (1-2, q. 19, a. 4, ad 5).

2. Lex enim, ut obliget, debet dari ut regula, ac proinde innotescere ; atqui lex non innotescit nisi per promulgationem, cum per eam solam eo intimetur modo, qui obediendi necessitatem inducit. (*Theol. mor., de leg.*, c. I, art. 2, concl. 2).

3. Necesse est dari manifestationem ordinationis, ac voluntatis Dei, nam per solam ordinationem aut per suam solam voluntatem non potest Deus absolute creaturæ imponere obligationem ; sed ad hoc opus est, ut ei notitiam unius, æque ac alterius. (*De vit. spir.*, etc., lect. 2.)

nous est manifestée, soit par un précepte, soit par une prohibition [1] » Et il en donne ailleurs la raison, qui est que le péché d'un homme, quel qu'il soit, dépend de la volonté qu'il a de transgresser la loi ; au lieu, ajoute-t-il, que s'il dépendait de l'existence ou de la non-existence de la loi, il serait l'effet du hasard, et non de la volonté, ce qui serait on ne peut plus absurde, puisque la vraie et unique cause du péché c'est la volonté créée, en tant qu'elle se met en opposition avec les règles des mœurs [2]

C'est également la doctrine de Sylvius, qui s'explique en ces termes : « Une loi est promulguée de fait pour chacun, dès lors qu'on en reçoit de Dieu la connaissance, qui nous dicte ce qu'il faut faire ou éviter pour agir conformément à la droite raison [3]. » On n'est donc tenu d'observer une loi, que lorsque l'on sait que la droite raison nous fait un devoir de l'observer. C'est encore ce qu'enseigne Fulgence Cuniliati, en disant d'une manière absolue qu'on ne doit pas tenir pour violateurs d'une loi ceux qui n'en ont pas encore eu connaissance [4] Ecoutons encore Josse Lorich, nous disant sur le même sujet, qu'une loi est promulguée par les hommes, alors qu'il leur en est donné connaissance [5]

Tous ces témoignages rendent évidente la certitude morale de notre sentiment, ou plutôt de celui de saint Thomas, qui l'enseigne en plus d'un endroit, mais notamment dans son

1. Homo non tenetur conformari voluntati divinæ... nisi quando voluntas divina nobis præcepto, vel prohibitione manifestatur (*Clyp.*, t. III, d. 6, art. 2, n. 37, in fin.).

2. Plerumque esset fortunæ, non voluntatis, quod homines peccent, vel non peccent, prout videlicet id, quod agunt, est conforme vel difforme juri naturali ab eis ignorato ; quod etiam absurdissimum est, cum vera et sola causa peccati sit voluntas creata, ut operans difformiter ad regulas morum (*Clyp. theol.*, t. III, art. 1, § 1, 4).

3. Actualiter tunc (lex) unicuique promulgatur, quando cognitionem a Deo accipit dictantem, quid juxta rectam rationem sit complectendum, vel fugiendum (in 1-2, q. 98, art. 4, in fin.).

4. Legis violatores non sunt illi, quibus nondum lex innotuit (Tract. 1, *de regul. mor.*, c. 3, § 1, n. 5).

5. Hominibus autem lex promulgatur, quando eis innotescit (*Thesaur. theol.*, verb. *Lex*, n. 6).

opuscule *de Veritate*, où il pose en termes absolus ce principe moral, que personne n'est lié par un précepte quelconque, qu'au moyen de la science de ce précepte [1] Tous les philosophes avec saint Thomas enseignent la distinction à faire entre la science et la simple opinion, en donnant le nom d'opinion à la connaissance douteuse, ou probable, d'une vérité, et celui de *science* à la connaissance certaine et évidente qu'on on aurait. Mais écoutons le saint docteur lui-même ; car ce qui fait voir que saint Thomas entend sous ce nom de *science* précisément une connaissance certaine, c'est qu'après s'être fait à lui-même, à l'endroit cité, cette question : « Si la conscience oblige, » il y satisfait par la réponse suivante: « Il en est du commandement d'un supérieur pour lier la volonté, de la manière dont elle peut être liée dans les choses soumises à sa détermination, comme de l'action corporelle pour lier des objets matériels. Or l'action corporelle d'un agent ne peut avoir d'effet coactif sur un objet de semblable nature, qu'au moyen du contact et de la pression de l'un sur l'autre. Et ainsi aucun sujet n'est lié par un commandement quelconque, tant que ce commandement n'arrive pas jusqu'à lui. Or il n'arrive jusqu'à lui que par la science qu'il peut en avoir : donc personne n'est lié par un précepte, qu'au moyen de la science de ce précepte... Et de même qu'un agent corporel n'agit sur un corps que par le contact, ainsi un agent spirituel n'agit sur un autre esprit, qu'au moyen de la science qu'il lui communique [2]. » La comparaison employée ici par saint Thomas ne saurait être plus claire ni plus convaincante

1. Nullus ligatur per præceptum aliquod, nisi mediante scientia illius præcepti (q. XVII, art. 3). — 2. Utrum conscientia liget.

2. Ita se habet imperium alicujus gubernantis ad ligandnm in rebus voluntariis illo modo ligationis, qui voluntati accidere potest, sicut se habet actio corporalis ad ligandum res corporales. Actio autem corporalis agentis nunquam inducit necessitatem in rem aliam, nisi per contactum coactionis ipsius ad rem, in quam agit. Unde nec ex imperio alicujus domini ligatur aliquis, nisi imperium attingat ipsum, cui imperatur. Attingit autem ipsum per scientiam : unde nullus ligatur per præceptum aliquod, nisi mediante scientia illius præcepti... Sicut autem in corporalibus agens corporale non agit, nisi per contactum, ita in spiritualibus non ligat, nisi per scientiam.

pour prouver notre sentiment, savoir, qu'une loi incertaine ne peut pas engendrer une obligation certaine. Le saint docteur dit que la science d'un précepte est comme un lien qui lie la volonté ; et de là il infère que, pour lier un objet matériel, il faut appliquer de fait un lien sur cet objet, ainsi pour lier la volonté de l'homme de manière à l'obliger de se porter à une action ou de s'en abstenir, il faut que cet homme ait lui-même la science du précepte qu'on prétend lui imposer, et qu'autrement cet homme gardera sa liberté entière. C'est pourquoi, tant qu'il reste dans le doute sur l'existence d'un précepte ou d'une prohibition, comme il arrive dans le cas où deux opinions de même poids, mais en sens opposés, se présentent à lui en face l'une de l'autre, comme également probables, il lui manque la science du précepte, et par conséquent il n'est point obligé de l'observer.

Pour expliquer davantage ce qu'il vient de dire, le Docteur angélique ajoute au même endroit : « Pour voir en quels cas la conscience oblige, il est bon de savoir que ce mot *obligation*, qui vient du verbe *lier*, est un terme métaphorique qui, transporté des objets matériels pour signifier une chose toute spirituelle, implique l'idée d'une certaine nécessité : car celui qui est lié subit par là même la nécessité de rester dans le lieu où il est, sans pouvoir passer ailleurs [1], » De même donc que celui qui n'est au contraire retenu par aucun lien, peut aller où il veut, de même celui qui n'est point retenu par la science d'un précepte qui puisse l'obliger, est libre de l'obligation qu'entraînerait le précepte. C'est aussi ce que le saint docteur fait encore observer ailleurs, où il dit positivement que ce nom de *loi* vient du verbe *lier*, parce qu'elle oblige à faire ce qu'elle prescrit [2]

Ce sentiment de saint Thomas, il l'appuie fortement dans un autre endroit de sa *Somme*, où, après s'être demandé si la

1. Ad videndum autem, quando (conscientia) liget, sciendum quod ligatio metaphorice a corporalibus ad spiritualia sumpta necessitatem importat; ille enim qui ligatus est, necessitatem habet consistendo in loco ubi legatus est, et aufertur ei potestas alio divertendi.

2. Dicitur enim lex a ligando, quia obligat ad agendum (1-2, q. 90, a. 1).

volonté humaine doit, pour être bonne, se conformer dans ce qu'elle veut à la volonté divine [1], à quoi il va répondre affirmativement, il s'adresse cette objection : « Il semble que la volonté de l'homme ne soit pas toujours tenue de se conformer dans ce qu'elle veut à la volonté divine; en effet, nous ne pouvons pas vouloir ce que nous ignorons; or il y a bien des choses par rapport auxquelles nous ignorons la volonté de Dieu ; donc la volonté humaine ne peut se conformer dans l'objet de son vouloir à la volonté divine [2] » A quoi il répond : « A cela il faut dire que nous pouvons savoir au moins ce que Dieu veut en général, puisque nous savons que Dieu, dans tout ce qu'il veut, ne veut que le bien : et par conséquent, quiconque veut une chose en tant que bonne, a sa volonté conforme, sous ce rapport, à celle de Dieu. Mais quant à chaque chose en particulier (notons bien ce qui va suivre), nous ne savons pas quelle est en détail la volonté de Dieu, et sous ce dernier rapport par conséquent nous ne sommes point tenus de conformer notre volonté à la volonté divine [3] » Ainsi donc saint Thomas enseigne que toutes les fois qu'on veut une chose en tant que bonne, on se conforme à la volonté divine; mais qu'on n'est point tenu de s'y conformer sur les points particuliers qu'on ignore, comme seraient notamment des préceptes au sujet desquels la volonté de Dieu ne nous serait pas manifestée. C'est ce que le P. Gonet déclare plus nettement encore en disant que personne n'est tenu de se conformer à la volonté divine dans l'objet ma-

1. Utrum necessarium sit voluntatem humanam conformari voluntati divinæ in volito, ad hoc ut sit bona. (1-2, q. 19, a. 10.)

2. Videtur quod voluntas hominis non debeat semper conformari divinæ voluntati in volito; non enim possumus velle, quod ignoramus... Sed quid Deus velit ignoramus in plurimis; ergo non potest humana voluntas divinæ voluntati conformari in volito.

3. Ad primum dicendum, quod volitum divinum, secundum rationem commu. nem quale sit, scire possumus; scimus enim, quod Deus quidquid vult, vult sub ratione boni; et ideo quicumque vult aliquid sub quacumque ratione boni, habet voluntatem conformem voluntati divinæ quantum ad rationem voliti. Sed in particulari nescimus, quid Deus velit; et quantum ad hoc non tenemur conformare voluntatem nostram divinæ voluntati (*Ibid.*, ad 1m).

tériel de son vouloir, qu'autant que la volonté divine nous est manifestée à cet égard, soit par un précepte, soit par une prohibition [1]. » Donc, dans le cas de doute où nous ne savons si Dieu nous prescrit, ou s'il nous défend quelque chose par un précepte particulier, nous ne sommes pas tenus de nous conformer, par rapport à ce précepte, à la volonté divine, à moins que ce précepte ne vienne à nous être connu; car, comme l'a dit Jean Gerson, Dieu ne peut nous obliger àsuivre sa volonté qu'autant qu'il nous la fait connaître. Répétons ici ses paroles déjà citées ailleurs : « Il est nécessaire d'avoir connaissance du dessein et de la volonté de Dieu (pour être obligé de s'y conformer) ; car Dieu ne peut pas par sa volonté seule imposer à sa créature l'obligation absolue de s'y conformer [2] »

Saint Thomas soutient ce même sentiment encore plus fortement dans la seconde seconde de sa *Somme*, où il traite en particulier de l'obéissance qui est due aux préceptes divins. Après avoir posé la question : Doit-on obéir à Dieu en tout [3]? à quoi il répond affirmativement, il se fait cette objection, qui est la 3e : « Quiconque obéit à Dieu, conforme sa volonté à la volonté divine, même quant à l'objet de son vouloir : or, comme on l'a vu plus haut (il s'agit du texte de la première seconde cité tout à l'heure), nous ne sommes pas obligés, quant à toutes ces choses, de conformer notre volonté à la volonté divine ; donc l'homme n'est pas obligé d'obéir à Dieu [4] » Et voici sa réponse, qui donne occasion de remarquer combien le saint docteur a été ferme à se tenir attaché à ce sentiment : « Il faut dire que, bien que l'homme ne soit pas toujours tenu de

1. Homo non tenetur conformari voluntati divinæ in volito materiali, nisi quando voluntas divina nobis præcepto vel prohibitione manifestatur (*Clyp.*, t. III, d. 6, art. 2, n. 37, in fin.).

2. Necesse est dari manifestationem ordinationis, ac voluntatis Dei; nam per solam suam voluntatem nondum potest Deus absolute creaturæ imponere obligationem (*De vit. spir.*, etc., lect. 2).

3. Utrum Deo sit in omnibus obediendum (2-2, q. 104, a. 4)?

4. Quicumque obedit Deo, conformat voluntatem suam voluntati divinæ, etiam in volito; sed non quantum ad omnia tenemur conformare voluntatem nostram voluntati divinæ, ut supra habitum est (1-2, q. 19, a. 10). Ergo non in omnibus tenetur homo Deo obedire (*Ibid.*, arg. 3).

vouloir ce que Dieu veut, il l'est toujours cependant de vouloir ce que Dieu veut qu'il veuille. Et c'est ce que Dieu lui fait connaître principalement (notez ce qui va suivre) par le précepte divin [1] » L'homme est donc tenu d'obéir à Dieu et de se conformer à sa volonté par rapport à ses préceptes, non pas précisément en tout ce que Dieu veut, mais en tout ce que Dieu veut qu'il veuille [2] Mais comment saurons-nous ce que Dieu ne veut pas seulement, mais ce que Dieu veut que nous voulions? Nous le saurons, dit à cela saint Thomas, toutes les fois que cela nous sera manifesté par ses divins préceptes [3] Donc il ne suffit pas d'une connaissance douteuse d'un précepte divin pour nous obliger à l'observer comme l'expression de la volonté divine, mais il faut en avoir une connaissance certaine et manifeste, ce que signifie le verbe *innotescit*, dont se sert le saint docteur. Et ainsi, toutes les fois que deux opinions d'un égal poids sont en présence l'une de l'autre, comme en pareil cas la loi n'est pas suffisamment promulguée, il lui manque la force obligatoire, ainsi que nous l'avons démontré au commencement de cette dissertation. Or une loi qui n'est pas obligatoire n'est pas une loi; puisqu'une loi ne mérite ce nom qu'autant qu'elle lie la conscience, ainsi que l'a dit saint Thomas : *Dicitur enim lex a ligando*.

Or ce sentiment que, tant qu'un précepte est vraiment et strictement douteux, on n'est point oblgé de l'observer, c'est celui qu'ont suivi communément les auteurs tant anciens que modernes. Voici en particulier ce qu'a écrit saint Raymond . « Ne soyez point prompt à juger qu'il y a péché mortel, là où a chose ne vous est pas démontrée comme telle par un texte certain de l'Ecriture [4] » Lactance a dit dans ses Institutions : « C'est le fait d'un insensé de se croire obligé d'obéir à des

1. Ad tertium dicendum, quod etsi non semper teneatur homo velle quod Deus vult, semper tamen tenetur velle, quod Deus vult eum velle. Et hoc homini præcipue innotescit per præceptum divinum (*Ibid.*, ad 3).

2. Quod Deus vult nos velle (*Ibid.*)

3. Et hoc homini præcipue innotescit per præceptum divinum (*Ibid.*).

4. Non sis pronus judicare mortalia peccata, ubi tibi non constat per certam scripturam (Lib. III, *de pœnit.*, § 21).

préceptes, dont il est douteux s'ils sont vrais ou faux [1] » Texte qu'on retrouvera cité dans le c. XXXI, *Cum in jure*, *de off et pot. jud. del.*, où il est dit : « A moins d'être certain qu'une commission vous a été donnée, vous n'êtes point obligé d'exécuter la commission [2]. » Jean Nyder a dit la même chose, en citant à son appui Bernard de Clermont : « Du moment, dit-il, où des opinions sont agitées entre les docteurs, sans que l'Eglise se soit prononcée pour l'une plutôt que pour l'autre, chacun est libre de suivre celle qu'il voudra [3]. » Saint Antonin a écrit de même : « Suivant le chancelier, il n'y a pas plus de mal pour un homme à se tromper sur un article de foi non encore défini par l'Eglise comme devant être cru de nécessité de salut, qu'il ne pourrait y en avoir dans un acte moral que ni l'Ecriture, ni les définitions de l'Eglise ne nous prouvent qu'il soit illicite (quand même il le serait matériellement). Or il est certain qu'en matière de foi on peut, sans s'exposer à pécher, embrasser telle ou telle opinion, tant que l'Eglise n'a pas décidé la chose; donc il est de même permis de suivre en matière de mœurs, dans les limites tout à l'heure indiquées, une opinion de préférence à une autre, au moins lorsque les plus sages d'entre les docteurs ne sont pas de l'avis contraire [4] » Ainsi, d'après saint Antonin et le chancelier, c'est-à-dire Gerson, nous ne sommes pas tenus de suivre l'opinion la plus sûre, lorsque celle-ci ne paraît pas

1. Stultissimi hominis est præceptis eorum velle parere,quæ utrum vera, aut falsa sint dubitatur (*Instit.*, lib. III, c. 21).

2. Nisi de mandato certus extiteris, exequi non cogeris quod mandatur (c. *Cum in jure*, *de off. et pot. jud. de leg.*).

3. Ex quo enim opiniones sunt inter magnos, et Ecclesia non determinavit alteram partem, teneat quam voluerit (JOAN NYDER, *in Consol. an.*, p. 3, c. 20).

4. Secundum cancellarium non plus nocet homini errare in articulo fidei, qui non est declaratus adhuc ab Ecclesia, quod sit articulus de necessitate credendus ; quam nec esse posset actus moralis contra aliquid agibile perpetratus, qui actus non dicitur certus ex Scriptura, aut determinatione Ecclesiæ, quod sit illicitus. Sed constat, quod in materia fidei licitum est ante determinationem Ecclesiæ tenere unam vel alteram partem sine periculo peccati : ergo a simili licet unam opinionem est moralibus tenere juxta limitate superius, ubi saltem magis sapientes non sentiunt contrarium (S. ANTONIN., p. 1, tit. 3, c. 10, § 18, verb. *Revertendo.*)

plus probable que sa contraire. Voici maintenant ce qu'a pensé là-dessus Gabriel Biel : « On ne doit rien taxer de péché mortel, sans avoir pour le faire une raison évidente, ou un texte péremptoire de l'Ecriture [1]. » Dominique Soto a écrit de son côté que la loi devant servir de règle aux actions de l'homme, il est nécessaire que l'homme l'ait en vue, et par conséquent qu'il la connaisse comme certaine [2]. Aussi a-t-il dit plus loin : « Lorsque des opinions probables sont agitées entre de graves docteurs, vous pouvez en sûreté de conscience suivre indifféremment l'une ou l'autre [3] » Le cardinal Lambertini (depuis pape sous le nom de Benoît XIV) a dit de même dans ses *Notifications*: « On ne doit imposer aucune obligation sans avoir pour soi une loi manifeste qui autorise à l'imposer [4] »

Le savant Melchior Cano, écrivant contre Scot, qui faisait aux pécheurs une obligation de produire un acte de contrition à tout jour de fête, dit à ce sujet : « Je ne connais aucune loi, soit humaine, soit écrite dans l'Evangile, qui contienne un tel précepte : qu'on nous la montre, et nous ne dirons plus plus rien [5] » Il dit ailleurs : « Comme j'ignore où ces docteurs ont pris cette opinion, je puis librement nier ce dont je n'ai pas de preuve suffisante [6] » Joseph Rocafull, prévôt de Valence, a dit de même : « Lorsqu'après avoir fait des recherches, on ne trouve aucune loi portée sur un sujet, et qu'ainsi la question reste douteuse, il n'y a rien qui oblige alors, soit de droit positif, soit de droit naturel [7] » Suarez a dit aussi : « Aussi longtemps qu'on peut juger avec probabilité qu'il n'y

1. Nihil debet damnari tanquam mortale peccatum, de quo non habetur evidens ratio, vel manifesta auctoritas scripturæ (in II *Sent.*, dist. 6, q. 4, *concl.* 3).

2. Qui regula utitur, eam intueri necesse est (*De justit.*, lib. I, q. 1, art. 4).

3. Quando sunt opiniones probabiles inter graves doctores, utramque sequaris, in tuto habes conscientiam (*Ibid.*, lib. VI, q. 1, art. 6, circa fin.).

4. *Notific.* 13.

5. Jus humanum nullum est, aut evangelicum, quo hoc præceptum asseratur: proferant, et tacebimus (*Prælect.* IV. *de pœnit.*, p. 4, q. 2, prop. 3).

6. Quoniam ignoro, unde ad hanc opinionem doctores illi venerint, libere possum, quod non satis explorate præceptum est, negare (*Ibid.*, n. 5).

7. Casu quo facta diligentia non constat, an lex sit imposita, sed res dubia manet, non obligat, sive sit lex, vel præceptum naturale (Lib. I, *de leg. in comm.*, c. 4, n. 65).

a aucune loi qui défende de faire telle chose, on doit dire que cette loi (si elle existe) n'est pas suffisamment promulguée, et par conséquent, comme l'obligation d'observer une loi est onéreuse d'elle-même, il n'y a pas urgence de l'observer, tant qu'on n'est pas plus assuré qu'elle existe [1] » Le P Jean Ildefonse, dominicain, a écrit dans le même sens : « Si l'on est en doute sur l'existence même d'une loi, pour savoir si une telle loi existe, ou si elle a été publiée, ou si tel cas s'y trouve compris, et qu'après avoir suffisamment étudié la matière, on reste dans le doute, on est libre de ne pas se conformer à une telle loi, ou à une telle obligation [2] » La même doctrine est professée par le P Eusèbe Amort, auteur récent, du pays d'Allemagne, homme fort érudit et connu en tous lieux pour sa science et pour les nombreux ouvrages qu'il a publiés. Dans sa *Théologie morale et scolastique*, imprimée à Bologne en 1753 (après avoir été corrigée, ou du moins revue par le pape Benoît XIV, sur la prière que lui en avait faite humblement l'auteur lui-même, voici comment il s'exprime : « Toutes les fois que l'existence d'une loi n'est pas rendue plus croyable (que sa non-existence), il est moralement certain que cette loi n'existe pas, parce que, d'après les lois de la providence divine, Dieu est tenu de rendre sa loi plus croyable, etc. [3] » Ailleurs il dit encore que, lorsque deux opinions également probables sont en présence, il n'y a point de loi qui défende directement de suivre, soit l'une, soit l'autre, parce qu'en ce cas il n'y a point de promulgation suf-

1. Quamdiu est judicium probabile, quod nulla lex sit prohibens actionem, talis lex non est sufficienter proposita homini; unde cum obligatio legis sit ex se onerosa, non urget, donec certius de illa constet (*De consc.*, disp. 12, sect. 6, et in 3. part., dist. 40, n. 45).

2. Si dubium est de ipsa existentia legis, an existat talis lex? an sit publicata? an in tali lege comprehendatnr iste casus? facta sufficienti diligentia, et durante dubio, non teneris te conformare tali legi, vel obligationi (In 1-2, disp. 209, n. 1132).

3. Quandocumque existentia legis non redditur credibilior, moraliter certum est non dari legem, quia ex natura providentiæ divinæ Deus tenetur reddere suam legem credibiliorem, etc. (Tom. I, dist. 2, § 4, q. 20).

fisante, caractère pourtant essentiel à toute espèce de lois [1]. C'est également ce qu'ont pensé Vasquez [2], le cardinal de Lugo [3], Manstrius [4], Holzmann [5], Roncaglia [6], les docteurs de Salamanque [7], et plusieurs autres que nous passons sous silence pour plus de brièveté.

Une fois donc admis le principe enseigné par saint Thomas, et que nous avons suffisamment prouvé, savoir que personne n'est lié par un précepte, autrement qu'au moyen de la connaissance certaine de l'existence de ce précepte [8], ce qui revient à dire qu'une loi incertaine ne peut pas entraîner une obligation certaine, il s'ensuit nécessairement qu'il est moralement certain que, lorsque deux opinions d'égal poids sont en concurrence, on n'est point obligé de suivre celle des deux qui est la plus sûre. Que si l'on nous demande la raison de la certitude de ce sentiment, nous répondrons en deux mots, après toutes les preuves que nous en avons données dans cette dissertation, que c'est qu'une loi douteuse n'est point obligatoire. Et si l'on insiste en demandant pourquoi une loi douteuse n'oblige à rien, nous répondrons par cet argument succinct : une loi n'oblige pas, tant qu'elle n'est pas suffisamment promulguée : or une loi douteuse est une loi qui n'est pas suffisamment promulguée (car tant qu'elle est douteuse, il n'y a de promulgué que le doute, ou la question qui la concerne, sans qu'elle le soit elle-même) : donc une loi douteuse n'est point obligatoire. Pour récuser cet argument, il faudrait prouver, ou qu'une loi peut être obligatoire sans être promulguée, ou qu'une loi douteuse est une loi suffisamment promulguée, contrairement à ce qu'enseignent expressément saint Thomas et les autres communément, ainsi que nous

1. Non datur lex directe prohibens, quia hoc casu non datur sufficiens promulgatio legis, quæ est claratur essentialis legis. (*Ibid.*, d. 2, 5 4, q. 5.)

2. In I-2, disp. 62, c. 9, n. 45. — 3. *De pœnit.*, disp. 16, sect. 3. — 4. *Theol. mor.*, disp. 1, q. 2, *art.* 3, n. 56. — 5. *Mor.*, t. I, p. 29, ann. 135. — 6. *Theol. mor.*, lib. II, c. 3.

7. *De pœnit.*, tract. 6, c. 8, punct. 2, n. 25, et *de leg.* tr. 11, c. 2, punct. 5, n. 100.

8. Nullus ligatur per præceptum aliquod, nisi mediante scientia illius præcepti.

l'avons vu : mais jamais on ne parviendra à prouver, soit l'une soit l'autre de ces deux assertions. Que telle soit donc la conclusion de cet examen : deux opinions opposées étant supposées d'égal poids, on devrait, à ne considérer que cela seul, rester dans le doute sans pouvoir agir ; d'un autre côté, si l'on considère à part la force que peut avoir la loi, comme elle n'est pas suffisamment promulguée, elle n'oblige ni ne lie. Et par conséquent n'étant lié d'aucune manière par cette loi douteuse, on est assuré de sa liberté, et on peut ainsi agir licitement.

La raison même naturelle suffit du reste pour nous convaincre qu'il nous est permis de faire tout ce qui n'est défendu par aucune loi, comme le fait observer Heinecke (*a*) dans les termes suivants : « Dieu abandonne à la liberté de l'homme tout ce qu'il n'ordonne ni ne défend. Ainsi, par exemple, Dieu n'ayant interdit aux hommes que l'arbre de la science du bien et du mal, nos premiers parents avaient toute raison d'inférer de là qu'il leur était absolument permis de se nourrir des fruits de tous les autres arbres [1] Du moment, en effet, ou la loi se tait, la liberté reste entière [2] » C'est ce que viennent confirmer avec une tout autre autorité une foule de textes du droit, tant canonique que civil, tels que celui-ci tiré des Institutes : « Il est permis de faire tout ce qui n'est point défendu par le droit [3] ; » et cet autre du droit canon : « A moins d'être certain d'une commission, vous n'êtes point obligé de l'exécuter [4] » C'est pourquoi saint Thomas enseigne qu'on doit considérer ce principe comme un axiome général incontestable de la loi naturelle, qu'on appelle licite une chose qui n'est prohibée par aucune loi [5]

Par là est rendue évidente l'ineptie de l'argument suivant

1. *Gen.*, III, 2. — 2. *Elem. jur. nat. et gent.* — 3. *De jur. person.* 31.
4. C. 31, *Cum in jure*, de off. et potest. jud. del.
5. Illud dicitur licitum, quod nulla lege prohibetur (In IV *Sent.*, dist. 15, q. 2, art. 4, ad 2).
a) Jean Michel Heinecke, théologien protestant, mort à Halle en 1722, dit l'abbé Glaire dans son *Dict. des sciences ecclés.*

(*L'éditeur.*)

que nous oppose un certain auteur : « Dès lors qu'il est douteux s'il existe une loi, il l'est conséquemment aussi qu'on ait sa liberté. » C'est mal raisonner, dis-je ; car s'il est douteux qu'il existe une loi, il est dès lors certain que cette loi n'est pas obligatoire, qu'elle existe ou non, puisque comme l'enseigne saint Thomas, ainsi que nous l'avons noté plus haut, personne n'est lié par un précepte autrement que par la science de ce précepte [6]. Or il est évident que qui dit science, dit connaissance certaine. Et la raison n'en est pas moins évidente, c'est que tant qu'une loi est douteuse, elle n'est pas suffisamment promulguée : or une loi qui n'est pas suffisamment promulguée n'a pas la force d'obliger, ou de lier, comme le dit le Docteur angélique, cité vers le commencement de ce travail ; et du moment où il n'y a pas de loi qui oblige ou qui défende, on peut agir licitement, comme le dit encore saint Thomas à l'endroit tout à l'heure cité.

J'ai dit vers le commencement de cette dissertation, que lorsque l'opinion qui tient pour la loi est certainement plus probable, nous sommes obligés de la suivre ; mais non, si elle n'a pas plus de probabilité que celle qui favorise la liberté. A cette occasion, l'auteur du *Mercure de France* m'objecte que cette proposition prouve trop, attendu que s'il n'y avait pas d'obligation de suivre l'opinion qui tient pour la loi, dans la concurrence d'une opinion d'égal poids qui favoriserait la liberté, il n'y aurait pas davantage d'obligation de suivre l'opinion qui tient pour la loi, dans la concurrence d'une autre opinion, même de moindre poids, qui favoriserait la liberté, puisque même cette opinion supposée moins probable n'en fait pas moins que la loi est douteuse et insuffisamment promulguée. Mais je réponds que, lorsque l'opinion la plus sûre est certainement plus probable, en ce cas (comme je l'ai observé d'avance au commencement de cette dissertation), quoique la loi ne soit pas absolument certaine, le surplus de probabilité de l'opinion qui en soutient l'existence fait qu'elle paraît moralement plus vraie, et par conséquent moralement

6. Nullus ligatur per præceptum aliquod, nisi mediante scientia illius præcepti.

et suffisamment promulguée. On ne peut donc pas dire qu'elle soit alors strictement et pleinement douteuse, mais il ne reste plus contre cette loi qu'un doute pris dans le sens large du mot, et qui ne saurait autoriser à s'écarter de l'opinion la plus sûre. Au lieu que, lorsque l'opinion qui tient pour la liberté est aussi probable que son opposée, il y a pour lors un doute proprement dit contre l'existence de la loi, et dès lors, comme nous l'avons prouvé, il n'y a pas d'obligation de suivre l'opinion la plus sévère, ou d'observer une loi dont on ne sait du tout si elle existe, ou si elle n'existe pas.

Mais avant de mettre fin à cette dissertation, je ne veux pas omettre de répondre à deux objections du P Flavien Ricci, que je trouve dans la *Théologie morale* du P Anaclet revue par lui-même, où il dit : « Toutes les lois divines et humaines sont certaines et suffisamment promulguées : la difficulté ne tombe donc pas sur l'existence de la loi, ou sur sa promulgation, mais sur les cas auxquels elle doit s'étendre ; et par conséquent toute la question est de savoir si, dans tel ou tel cas particulier, on doit y faire l'application de la loi générale, c'est-à-dire si ce cas est compris, ou non, dans la loi. » Il part de là pour nous imputer faussement la pensée, que dans le concours de deux opinions également probables, on doive tenir pour certain que dès lors la loi ne s'étend pas au cas en question. Quant à lui-même, il suppose qu'en pareil cas il arrive deux choses : la première, qu'alors notre liberté devient douteuse ; la seconde, qu'il y a lieu alors d'appliquer la règle des canons, que dans le doute il faut prendre le parti le plus sûr, conformément à cet avis de l'Ecriture, que celui qui aime le danger y périra.

Je réponds à la première de ces deux objections. Quand il y a doute si un cas est compris ou non dans la loi, nous ne disons nullement qu'il soit alors certain que la loi ne s'étend pas au cas en question ; mais nous disons que, dans le cas de deux opinions également probables, bien que la loi générale (comme de ne pas voler, de ne pas commettre de meurtres,

1. *Eccli.*, III, 27.

etc.) soit certainement établie et certainement promulguée, elle est douteuse par rapport à ce cas, et quant à son établissement, et quant à sa promulgation; et que dès lors, puisqu'il y a doute si là loi s'étend à ce cas, il est certain qu'elle ne s'y étend pas quant à l'obligation : car, ainsi que nous l'avons prouvé avec étendue, la loi étant alors douteuse, ne peut lier la liberté qu'il est certain que l'on possède, et qui reste pleine et entière, tant qu'elle n'est pas liée par la loi. C'est ce qu'a reconnu saint Thomas, lorsqu'il a dit que la loi est comme un lien qui, tant qu'il n'est pas appliqué par le contact, n'entrave nullement le pouvoir qu'on a d'aller où l'on veut [1] Nous rapportons ici les paroles mêmes du saint docteur; et c'est de là qu'il passe à cette conclusion, que personne n'est lié par un précepte, autrement que par la science qu'on peut avoir de ce précepte [2].

Saint Thomas confirme cette même doctrine surtout par ce qu'il a dit ailleurs, que la loi est comme une règle et une mesure des actes humains, ou ce sur quoi on doit se régler ou se mesurer pour se porter à tel acte, ou pour se garder de tel autre; car, ajoute-t-il, ce mot *loi* vient de *lier*, parce qu'elle lie la liberté d'agir [3] Or, comme l'a dit aussi le cardinal Gotti, une mesure ne peut servir qu'autant qu'elle est appliquée à l'objet mesurable, et de là vient, ajoute-t-il, qu'il est indispensablement requis que les lois soient proposées aux sujets par la promulgation qu'on en doit faire [4] Mais comment pourra-t-on mesurer ses actions, si la mesure est incertaine ou ambiguë? Et il ne sert de rien de dire que, lorsque la loi est incertaine, la liberté l'est aussi, puisque la liberté reste toujours certaine, tant qu'elle n'est pas liée par une loi éga-

1. Habet potestatem divertendi quo vult (*De verit.*, q. 17, art. 3).

2. Nullus ligatur per præceptum aliquod, nisi mediante scientia illius præcepti. (*Ibid.*)

3. Lex quædam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur, dicitur enim lex a ligando, quia obligat ad agendum (1-2, q. 90, a. 1).

4. Mensura non mensurat, nisi mensurabili applicetur... Requiritur indispensabiliter, ut lex subditis promulgatione proponatur.

lement certaine et manifeste. Donc, quoique la loi générale soit certaine et certainement promulguée tant qu'on voudra, aussi longtemps qu'elle restera sans être appliquée au cas particulier, la liberté reste aussi sans lien et en pleine possession d'elle-même.

Je réponds à la seconde objection, c'est-à-dire à la règle des canons alléguée par le P. Flavien, et je lui demande : Est-il certain que cette règle comprenne tous les doutes spéculatifs, et non pas seulement les doutes pratiques, ou de fait ? Cela n'est nullement certain, car on pense plus communément que cette règle n'a lieu que dans les doutes pratiques et de fait. Voici ce qu'écrit saint Antonin : « A ceux qui veulent prouver l'illégitimité d'un contrat par ce principe, que dans les doutes on doit choisir le parti le plus sûr, nous répondons que cela est vrai en ce qui concerne l'honnêteté et la supériorité de mérite de l'action, mais non sous le rapport de la nécessité de salut en toutes matières douteuses, puisque autrement tout le monde devrait entrer en religion [1]. » Chrétien Wolf dit la même chose [2], en s'appuyant sur la doctrine de saint Augustin ; et c'est le sentiment que suivent aussi Navarre, Dominique Soto, Nyder, Tabiena, Suarez, Anglès, saint Bonaventure, Gerson, Isambert, Jean Ildefonse, Salas, Cornejo, saint Thomas et tant d'autres, dont on pourra voir les noms dans une autre de mes dissertations que j'ai publiée autrefois sur cette même matière, où j'ai prouvé évidemment que cette règle des canons ne regardait que les cas pratiques et de fait [3] Au moins cette règle ou loi des canons est-elle vraiment douteuse en dehors des cas pratiques ou de fait, et par là même elle est insuffisamment promulguée sous les

1. Quod autem volentes probare contractum esse illicitum, inducunt illud : In dubiis tutior via est eligenda, respondetur hoc esse verum de honestate, et meriti majoritate, non de salutis necessitate quoad omnia dubia, alioquin oporteret omnes in religionem intrare (part. 2, tit. 1, c. 2, § 3).

2. Christian. Lup., *diss. de op. prob.*

3. Saint Alphonse, outre plusieurs dissertations écrites par lui en italien, en a publié à part quatre en latin sur ce même sujet de l'usage modéré du probabilisme, dans les années 1749, 1755, 1763 et 1773.

(*Note de l'édition Mellier*, Paris 1845, de la Théologie morale).

autres rapports, et par conséquent destituée de toute force obligatoire. Mais accordons gracieusement que cette loi s'applique à toute espèce de doutes, je demande de nouveau que dit cette loi ou cette règle ; dans le doute il faut choisir le parti le plus sûr. Donc, lorsque l'on est dans le doute, on ne saurait agir ; mais qu'auront à dire nos adversaires, si en ce cas on réussit à porter un jugement certain de l'honnêteté de son action? Dès lors on n'est plus en doute, et par là même qu'on s'est mis en dehors du doute, on se trouve en dehors de la règle, en vertu de ce principe maintenant plus que démontré, qu'une loi douteuse n'oblige point, parce qu'en ce cas il lui manque la promulgation qui est de l'essence de la loi [1]

Pour ce qui est du texte de l'Ecriture allégué aussi par mon adversaire, je ne sais comment il peut favoriser son opinion. Je n'ignore pas cependant que ce texte est allégué par tous les défenseurs de l'opinion rigide ; mais je ne puis comprendre ce que pourraient en inférer ces maîtres (comme ils s'en vantent) de la saine et pure doctrine. Qu'on fasse bien attention au contexte ou à l'ensemble de ce passage. Il y est dit : « Le cœur dur sera accablé de maux à la fin de la vie, et celui qui aime le danger y périra [2]. » Voilà à quoi fait allusion ce passage de l'Ecriture, au cas du pécheur qui s'expose à l'extrême danger de faire une mauvaise mort en remettant sa conversion à la fin de sa vie, de même qu'on s'expose à un danger réel et qu'on pèche grièvement, en refusant d'éloigner de soi les occasions prochaines de pécher. Or notre cas est tout différent de celui-là, puisque, une fois admis qu'une loi douteuse n'a rien d'obligatoire, on ne court aucun danger de la transgresser, parce que n'étant pas suffisamment promulguée, elle n'a dès lors aucune force obligatoire.

De cette doctrine de saint Thomas, qu'une loi n'a de force obligatoire qu'autant qu'elle est suffisamment promulguée

1. On trouvera plus loin (*Coroll.* II, obj. 4) cette objection réfutée plus en détail. — 2. Cor durum male habebit in novissimo, et qui amat periculum, in illo peribit (*Eccli.*, III, 27).

et qu'elle est connue, on peut inférer deux corollaires, qui donneront à cette dissertation un nouveau degré de force comme d'évidence : le premier, qu'une loi douteuse n'oblige point ; le second, accessoire au premier, qu'une loi incertaine ne peut pas faire naître une obligation certaine [1] Nous allons développer l'un après l'autre chacun de ces deux corollaires.

COROLLAIRE I

Une loi douteuse n'a aucune force obligatoire.

Du principe démontré si solidement et tant de fois par saint Thomas, qu'une loi qui n'est pas promulguée n'a pas de force obligatoire, découle avec une égale certitude cette première conclusion, qu'une loi douteuse ne saurait obliger. Nous prouvons la légitimité de cette conclusion en rappelant ce principe admis en général comme certain et indubitable par tous les docteurs, que la certitude morale d'un sentiment quelconque, à défaut d'un principe direct en même temps que certain qui l'établisse, peut s'obtenir au moyen d'un principe réflexe également certain. Ce point est certain, mais je crois devoir l'établir ici, afin qu'on ne puisse plus le révoquer en doute. On le prouve par le can. IV, *Quid culpatur*, caus. 23, q. I (extrait

1. Voici ce que saint Alphonse dit de ces deux corollaires dans la sixième édition de sa *Théologie morale*, publiée à Rome en 1767 : « Il y a deux principes sur lesquels je m'appuie pour prouver qu'il est permis de suivre dans la pratique une opinion probable. Le premier de ces principes, c'est qu'une loi douteuse n'oblige point dans le conflit de deux opinions probables, parce que, tant qu'elle reste douteuse, elle n'est pas suffisamment promulguée. L'autre principe, c'est qu'une loi incertaine ne suffit pas pour faire contracter une obligation certaine, parce que l'obligation qui résulte d'une loi est postérieure à la liberté, que l'homme a reçue de la libéralité de Dieu. Et il est besoin de remarquer ici, que ces deux principes étant présentés sous deux aspects différents, ne sont point un seul et même principe répété deux fois, comme le prétend le P. Patuzzi ; car le fondement de l'un n'est pas le même que celui de l'autre, le premier étant fondé sur ce motif, qu'une loi n'a de vertu actuellement obligatoire, qu'alors qu'elle est certainement promulguée ; et le second, sur cet autre principe, qu'un homme qui possède certainement sa liberté n'est pas obligé de s'en croire dépouillé en vertu d'une loi incertaine.

(*Note de l'édition Mellier.*)

d'un passage des livres contre Fauste le Manichéen), où saint Augustin dit : « Un homme juste qui combat au service d'un roi même sacrilége, peut justement faire la guerre sous ses ordres dans l'intérêt de la tranquillité civile, tant qu'il n'est pas absolument sûr que ce qui lui est commandé soit contre la loi de Dieu : de sorte qu'en pareil cas celui qui commande peut fort bien être coupable, sans que le soldat qui obéit le soit de même [1]. » Par conséquent, même dans le doute touchant l'injustice d'une guerre, le sujet peut licitement combattre sur le simple ordre de son prince. Et pourquoi ? parce qu'il peut s'appuyer sur ce principe certain en même temps que réflexe, que dans le doute le prince a le droit certain d'être obéi, tant qu'il n'est pas certain que l'ordre qu'il donne soit injuste. On le prouve encore par le chap. *Dominus*, *de secund. nup.*, où il est dit que si le mari doute de la mort du premier époux de sa femme, il ne peut pas lui demander d'accomplir le devoir conjugal, mais qu'il est tenu de le lui rendre, si elle le lui demande de bonne foi. Et pourquoi ? en vertu du principe certain et en même temps réflexe, que l'époux qui est de bonne foi sur la validité du mariage, conserve dans le doute le droit d'exiger de l'autre l'accomplissement des devoirs conjugaux.

II. Les antiprobabilistes eux-mêmes sont d'accord sur ce point. Le P Jean Laurent Berti soutient contre nous [2] qu'il n'est point permis de suivre l'opinion la moins sûre lorsqu'elle n'est qu'également probable ; mais comment le prouve-t-il ? en réfutant deux principes, d'ailleurs faux, des auteurs probabilistes. On peut suivre (disent beaucoup d'auteurs probabilistes) l'opinion probable la moins sûre, en s'appuyant sur deux principes qui rendent certain en pratique le jugement spéculatif. Le premier de ces principes est celui-ci : « Celui

1. Vir justus, si forte sub rege homine etiam sacrilego militet, recte potest, illo jubente bellare, si vice (*alias* civicæ) pacis ordinem servans, cui quod jubetur, vel non esse contra Dei præceptum certum est, vel utrum sit, certum non est; ita ut fortasse reum faciat regem iniquitas imperandi, innocentem autem militem ostendat ordo serviendi (*Cont. Faust.*, lib. XXII, c. LXXV).

2. *Théol.*, tom. II, lib. XXI, c. XIII, prop. 3, *Patroni.*

qui s'attache à la probabilité agit avec prudence [1]. » Mais ce principe (dit sagement le P Berti, et nous le disons, nous aussi) ne suffit pas pour agir licitement avec l'opinion seulement probable, car l'opinion contraire qui est pour la loi, étant également probable, nous n'avons point par cela seul la certitude de l'honnêteté de notre action nécessaire pour bien agir. Le second principe est que, quand les opinions sont toutes les deux probables, l'homme suspend son jugement par rapport à l'opinion la plus sûre, et agit en s'appuyant sur la probabilité de l'opinion qui ne gêne en rien sa liberté [2] Mais cela (dit encore sagement le P Berti) ne peut nous rendre certains de l'honnêteté de cette action, parce qu'une telle suspension de jugement étant purement volontaire, ne peut pas empêcher que l'ignorance, qui seule pourrait alors servir d'excuse, soit vincible; et par conséquent comme le conclut Berti, si l'on ne se fonde pas sur autre chose pour déposer son doute, que sur cette probabilité de l'opinion favorable à la liberté, il ne saurait être permis de suivre cette opinion. Il en sera autrement, continue le P Berti, si, outre cette probabilité de l'opinion moins sûre, on peut avoir d'ailleurs un principe certain en même temps que réflexe, qui nous donne la certitude morale de l'honnêteté de notre action; car alors la certitude du jugement que nous en portons s'appuie non sur les raisons particulières de cette opinion probable, mais sur le principe certain en même temps que réflexe qui nous vient en aide. Et le P Berti allègue à ce sujet l'exemple d'un religieux qui, doutant s'il peut rompre le jeûne pour s'appliquer à l'étude, peut bien le rompre, quand son supérieur le lui commande, parce que cet ordre lui donne la certitude de pouvoir rompre le jeûne sans se rendre coupable. Il cite encore l'exemple du possesseur de bonne foi, qui, dans le doute qui lui survient si le bien qu'il possède lui appartient légitimement, peut licitement continuer

1. Qui probabiliter agit, prudenter agit.

2. Cum utraque opinio est probabilis, homo circa opinionem tutiorem judicium suspendit, et probabilitati opinionis benignæ innitens, operatur.

à le posséder, quand une fois il se trouve assuré par un docteur, que dans un doute semblable, personne n'est tenu de se dépouiller du bien qu'on possède légitimement. De là il conclut ainsi : « Il n'est pas douteux qu'on ne puisse de cette manière se tirer de perplexité, et se former pour la pratique, au moyen de la réflexion, un jugement moralement certain de l'honnêteté de l'action qu'on va faire [1] L. P Wigandt, de l'ordre des Prêcheurs, a dit de même : « Il est plus probable qu'on peut sans péché agir avec une conscience spéculativement douteuse, lorsqu'on peut en même temps porter un jugement pratique sur l'honnêteté de son action [2].

III. Les frères Ballerini, quoique ardents défenseurs de l'opinion rigide, souscrivent volontiers à cette doctrine, qu'ils considèrent comme certaine, dans leur livre même intitulé : *Moralium actionum regula, etc., seu quæstio de opin. probab.*, où ils s'en expliquent ainsi : « Que dans la pratique on puisse, d'après certains principes réflexes, agir sûrement malgré l'incertitude des principes directs sur la bonté de son action, c'est ce qui est tout à fait certain [3] » Et ils en apportent également divers exemples, et surtout celui que nous avons apporté de l'empêchement douteux du mariage contracté, dans lequel cas ils disent que, bien qu'il soit incertain par les principes directs si l'époux peut accomplir le devoir conjugal, néanmoins il peut sûrement l'accomplir d'après le principe certain qui se tire du canon comme de la raison. C'est pourquoi ils finissent par conclure ainsi : « Dans tous ces exemples il faut observer que les principes réflexes ne suffisent pas pour résoudre la question particulière, mais qu'ils la laissent indécise, et qu'il n'y a de certain là-dessus que la pratique, en tant que les principes réflexes donnent une règle

1. Procul dubio potest hoc pacto ex reflexione mentis antea perplexæ fieri judicium practicum moraliter certum.

2. Probabilius est non esse peccatum operari cum conscientia speculative dubia, habente annexum judicium practicum de honestate operationis.

3. Quod in praxi ex directis principiis minime certis incertum est, ex certo reflexo principio fit omnino certum.

certaine pour se conduire dans de pareils doutes [1] » Le P. Gonet [2] écrit la même chose. Enfin, le P Patuzzi lui-même, qui dans cette controverse a lancé deux livres contre moi, admet comme une vérité incontestable que, quand le principe réflexe est certain, il suffit pour rendre l'action certainement honnête : voici comme il s'en explique au § 4, pag. 40 de l'édition de Venise de son livre *La cause du probabilisme*, etc., et plus expressément pag. 45, où il dit : « S'il était vrai que dans le cas d'incertitude de la loi, la loi n'existât pas, comme n'étant pas suffisamment promulguée, oh ! alors, oui, vous auriez un principe certain, sinon direct, du moins réflexe, pour juger prudemment et en toute sécurité que vous pouvez agir licitement ; car, n'y ayant point de loi qui vous le défende (il s'agit d'un contrat dont la légitimité serait douteuse), quelle crainte fondée pourriez-vous avoir de transgresser une loi qui certainement n'existerait pas ? » Il aurait mieux parlé en disant, qui certainement n'oblige point, ce qui d'ailleurs revient au même, car la loi qui n'oblige pas est comme si elle n'existait pas.

On comprend par là comment un jugement spéculativement douteux ou probable sur l'honnêteté d'une action, peut devenir moralement certain dans la pratique. Mais, nous objectera-t-on, comment des raisons qui, spéculativement considérées, ne sont que probables, peuvent-elles devenir dans la pratique moralement certaines ? Cela vient, comme l'ont fort bien expliqué Abelly et Eusèbe Amort, non de ce que ces raisons mêmes deviendraient moralement certaines dans la pratique, de simplement probables qu'elles auraient été dans la spéculation, mais bien de ce qu'à ces raisons purement probables, il s'en joint d'autres déduites d'un principe réflexe, qui aboutissent dans la pratique à fonder un jugement moralement certain ; et c'est ainsi qu'une raison qui, spéculativement parlant, n'est que pro-

1. In his omnibus exemplis observandum est, reflexa principia particularem quæstionem non solvere, sed incertam relinquere ; sola praxis certa, eo quod principia reflexa praxis in eo dubio dirigendæ certam regulam figant.

2. Gonet, *Manual.*, t. III, *tract.* 3, c. xvi, circa fin.

bablement honnête, requiert dans la pratique une certitude morale de sa bonté.

Pour confirmer donc notre conclusion, savoir, qu'une loi douteuse n'a rien d'obligatoire, voici la marche que nous suivons : déjà nous avons prouvé avec saint Thomas le principe, qu'une loi n'a point de force obligatoire, tant qu'elle n'est pas suffisamment promulguée et connue. Or, lorsqu'il y a concurrence entre deux opinions également probables, on ne saurait dire que la loi est suffisamment promulguée, puisque en ce cas il n'y a de suffisamment promulgué que le doute relatif à l'existence de cette loi, et non cette loi elle-même : donc cette loi n'a point encore la force d'obliger (*a*).

Ce sentiment est celui qu'a soutenu comme certain Eusèbe Amort, écrivain d'Allemagne, partout renommé pour sa doctrine, dans sa *Théologie morale et scolastique*, imprimée à Bologne en 1753, après qu'elle a été corrigée à Rome par l'ordre du pape Benoît XIV, que l'auteur lui-même avait supplié de la faire réviser et corriger au besoin, avant sa publication, par des théologiens consciencieux. Le pape consentit à sa demande, et lui indiqua certaines fautes à corriger dans son ouvrage, mais sans toucher à la question de l'opinion également probable, comme on peut le voir dans son ouvrage même. Cet auteur affirme et soutient que lorsque l'opinion qui tient pour la loi ne paraît pas évidemment et notablement plus probable que sa contraire, il est moralement certain qu'il n'y a pas alors de loi qui oblige, parce que Dieu, ajoute-t-il, lorsqu'il veut que sa loi oblige, est tenu, conformément à sa divine providence, de la rendre évidemment et notablement plus probable que les raisons du contraire, comme il est tenu de le faire par rapport à sa religion [1]. Il dit ailleurs qu'une loi

1. Quandocumque existentia legis non redditur credibilior non ipsa, moraliter certum est non dari legem; quia ex natura providentiæ divinæ Deus, sicut tenetur suam religionem reddere evidenter credibiliorem non ipsa, ita etiam tenetur reddere legem credibiliorem, seu probabiliorem non ipsa. (*Theol.*, t. I, disp. 2, § 4, p. 10.)

a) Ce syllogisme contient et énonce, sinon uniquement, du moins principalement, tout le probabilisme de saint Alphonse.

(*Note de l'édition Mellier.*)

strictement douteuse manque de la promulgation qui lui serait nécessaire pour être une véritable loi, ou une loi obligatoire [1] ; et il ajoute qu'ainsi ont pensé les Pères, qui laissent chacun libre de choisir entre deux opinions probables celle qui est la plus bénigne : donc, conclut-il, les Pères admettent quelque principe général, en vertu duquel on peut juger prudemment que la loi n'existe pas [2] Et effectivement saint Grégoire de Nazianze dit en s'adressant à un certain Novatien : « Laissez-vous les jeunes veuves maîtresses de contracter un nouveau mariage ? saint Paul à qui vous prétendez faire la leçon, leur accordait la liberté de le faire à cause de la lubricité de leur âge. Mais, dites-vous, il entendait cela des veuves qui n'étaient pas encore baptisées. Et comment le prouvez-vous ? faites-nous voir qu'il en était ainsi, ou, si vous ne pouvez en fournir la preuve, souffrez que l'humanité et l'indulgence prévalent sur la sévérité [3] » Saint Léon a écrit de même ces paroles qu'a reproduites le can. *Sicut quædam* (dist. 14 in fin.) : « De même qu'il y a des choses qui ne peuvent en aucune manière être changées (comme les préceptes du Décalogue et les formes des sacrements, ainsi que l'explique la glose), ainsi y en a-t-il beaucoup d'autres que soit la nécessité des temps, soit la considération des âges oblige de modifier, en observant toujours cette règle, en ce qui concerne les questions douteuses ou obscures, de vous en tenir à ce que vous ne trouverez ni contraire aux préceptes évangéliques, ni opposé aux

1. In hoc casu (nempe cum utraque opinio est æque probabilis) non datur lex directa prohibens, quia in hoc casu non datur sufficiens promulgatio legis, quæ est character inseparabilis et essentialis legis, siquidem illa est sola legis promulgatio, quale fit credibilior (l. c., disp. 2, q. 5, p. 283).

2. Patres in dubio stricte tali, ubi in neutram partem inflectitur mentis sententia, relinquunt homini potestatem sequendi benigniora ; ergo agnoscunt aliquod generale principium, quo possit formari prudens judicium concomitans de non existentia legis.

3. An juvenibus viduis propter ætatis lubricum ineundi matrimonii potestatem facis ? At Paulus hoc facere minime dubitavit, cujus scilicet te magistrum profiteris. At hoc minime post baptismum, inquis. Quo argumento id confirmas ? Aut rem ita se habere proba, aut si id nequis, ne condemnes. Quod si res dubia est, vincat humanitas, et facilitas (*Orat.* XXXIX, n. 18).

décrets des saints Pères [1] Il dit *de vous en tenir* [2], parce que les prélats doivent laisser à leurs sujets toute liberté de s'attacher dans la pratique aux opinions les moins rigides, du moment où elles ne sont opposées ni à l'Evangile, ni à la doctrine des saints Pères, conformément à ce principe de saint Chrysostome, d'être sévère pour soi-même dans la conduite de la vie, et indulgent pour les autres [3] Lactance a dit aussi : « C'est le fait d'un insensé que de vouloir se soumettre à des préceptes dont on ne sait s'ils sont vrais ou faux [4].

Saint Augustin confirme dans le peu de mots suivants tout ce que nous avons dit : « On doit regarder comme indifférent ce que rien ne prouve être évidemment contraire à la foi ou aux bonnes mœurs [5] » Donc une action quelconque nous est permise, pourvu que rien ne prouve évidemment (*convincitur*) qu'elle soit contraire à la foi ou aux bonnes mœurs. Le même saint docteur, écrivant à Janvier, fait le reproche d'être trop timides à ceux qui, dans les questions douteuses, ne trouvent légitime que ce qui est certainement démontré, ou par l'Ecriture, ou par la tradition de l'Eglise, ou que ce qui paraît évidemment utile pour la correction des mœurs, et qui ne jugent raisonnable que ce qu'ils pratiquent eux-mêmes [6] Joignons

1. Sicut quædam sunt quæ nulla possunt ratione convelli, ita multa sunt, quæ aut pro necessitate temporum, aut pro consideratione ætatum oporteat temperari : illa consideratione semper servata, ut in iis quæ vel dubia fuerint aut obscura, id noverimus sequendum, quod nec præceptis evangelicis contrarium, nec decretis sanctorum patrum inveniatur adversum. (*Epist.* xc, *ad Rustic. Narbon.*, in præf.).

2. Sequendum.

3. Circa vitam tuam esto austerus, circa alienam benignus (*Can. Alligant caus.* xxvi, q. 7).

4. Stultissimi est hominis præceptis eorum velle parere, quæ utrum vera sint an falsa, dubitatur (*Instit.*, lib. III, c. xxvii).

5. Quod enim contra fidem, neque contra bonos mores esse convincitur, indifferenter esse habendum (*Epist.* liv, ad inquisit. Januarii).

6. Sensi enim sæpe dolens et gemens multas infirmorum perturbationes fieri per quorumdam fratrum contentiosam obstinationem, vel superstitiosam timiditatem, qui in rebus hujusmodi, quæ neque scripturæ sanctæ auctoritate, neque universalis Ecclesiæ traditione, neque vitæ corrigendæ utilitate ad certum possunt terminum pervenire... tam litigiosas excitant quæstiones, ut nisi quod ipsi faciunt, nihil rectum existiment (l. c, n. 3).

à ces autorités celle de saint Basile, qui à propos de quelques uns qui croyaient nul un serment qu'ils avaient prêté, écrivit ces paroles : « On doit considérer, et l'espèce du serment, et les paroles qu'on a prononcées, et l'intention qu'on a eue en les prononçant, et ce qu'on a dit en dehors du serment lui-même; de sorte que, s'il n'y a aucun moyen d'atténuer la chose, on ne doit pas faire attention à leur requête [1]. » Citons de plus saint Bernard, qui parlant en général des questions où il y a pour et contre, écrivit à Hugues de Saint-Victor : « Assurément chacun peut sans crainte abonder dans son propre sens, du moment où ce que l'on pense n'est contredit ni par une raison certaine, ni par aucune grave autorité [2]. »

A toutes ces autorités joignons encore celle de saint Bonaventure, qui traitant des vœux dont le pape peut accorder la dispense, met en avant trois opinions, et conclut ainsi : « J'avoue ne pas savoir laquelle de ces trois opinions est la plus vraie; et chacune d'elles peut se soutenir raisonnablement; si quelqu'un cependant veut adopter la dernière, je n'y vois pas d'inconvénient bien clair [3]. » Il ne dit pas qu'on doive préférer l'opinion la plus sûre, mais il dit au contraire qu'on peut indifféremment embrasser et soutenir celle qu'on voudra.

Ecoutons de plus Melchior Cano, qui dit pour combattre l'opinion de Scot, qui prétendait obliger les pécheurs à produire un acte de contrition chaque jour de fête : « Il n'y a n loi humaine, ni précepte évangélique, qui affirme une telle obligation : s'il en est autrement, qu'ils nous le montrent, et nous ne dirons plus rien [4]. » Puis il ajoute : « Comme j'ignore ce qui a pu les amener à soutenir cette opinion, je puis

1. Consideranda autem sunt, et species jurisjurandi, et verba, et animus, quo juraverunt, et sigillatim quæ verba addita fuerunt, adeo ut si nulla prorsus sit rei leniendæ ratio, tales omnino dimittendi sint. (*Epist.* CLXXXVIII, can. I, c. X).

2. Sane unusquisque ibi in suo sensu securus abundet, ubi aut certæ rationi, aut non contemnendæ auctoritati, quod sentitur, non obviat (c. X, n. 18).

3. *In IV Sent.* dist. XXXVIII, art. 2, q. 3 (t. VI, p. 338, edit. Vivès).

4. Jus humanum nullum est, aut evangelicum, quo hoc præceptum asseratur: proferant, et tacebimus (*Prælect. de pœnit.*, p. IV, q. 2, concl. 3).

librement nier ce que rien ne me prouve et que j'ignore [1] » Il paraît certain que tel a été aussi le sentiment de Scot lui-même, qui a dit au sujet d'une certaine opinion : « Comme la partie négative paraît plus probable à bien du monde, on ne peut sans pécher s'exposer au danger de se tromper, en suivant de préférence l'affirmative qui est moins probable que l'autre [2]. » Donc, d'après Scot, on ne pèche pas en suivant une opinion qu'on juge également probable. C'est aussi le sentiment qu'a soutenu Lambertini, depuis pape sous le nom de Benoît XIV, en disant : « On ne doit pas imposer une obligation, quand on n'a pas de loi à faire valoir, qui autorise à l'imposer [3]. »

Mais passons aux preuves intrinsèques de notre sentiment en remontant aux principes avec le docteur angélique pour guide. Voici la définition que saint Thomas donne de la loi : « C'est une règle et une mesure des actes humains, et qui doit nous diriger dans ce que nous avons à faire ou à éviter : car ce nom de loi vient du verbe *lier*, parce que la loi nous lie par rapport à la conduite que nous devons tenir [4]. » Ensuite il enseigne que, pour que les sujets soient obligés de suivre cette règle ou cette mesure, elle doit leur être manifestée par la promulgation ; c'est pourquoi il s'adresse à lui-même cette question : « La promulgation est-elle de l'essence de la loi [5] ? » A quoi il répond : « Une loi est imposée aux sujets par manière de règle ou de mesure; or, pour imposer une règle ou une mesure, il est indispensable de l'appliquer à ce qui doit être réglé ou mesuré. Donc, pour qu'une loi ait la vertu d'obliger, il faut l'appliquer aux hommes qui doivent être réglés ou

1. Quoniam ignoro unde ad hanc opinionem doctores illi venerint, libere possum, quod non satis explorate præceptum sit et cognitum, negare (*Ibid.*, q. 4).

2. Cum multis sit probabilior pars negativa, non sine peccato aliquis se exponit dubio, sequendo affirmativam minus probabilem (In IV, dist. XI, sect. 6).

3. *Notif.* 13. Vid. supra, p. 531.

4. Lex quædam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur : dicitur enim lex a ligando, quia obligat ad agendum (1-2, q. 90, a. 1).

5. Utrum promulgatio sit de ratione legis (*Ibid.*, a. 4).

mesurés sur elle. Mais cette application se fait au moyen de la connaissance qui résulte de la promulgation. Donc la promulgation est elle-même nécessaire pour que la loi ait sa vertu [1]. Ainsi donc une loi, tant qu'elle n'est pas promulguée, n'a aucune force obligatoire : car les lois, comme l'a dit Gratien, acquièrent leur force de loi, et méritent à proprement parler leur nom de loi, à partir seulement du moment où elles sont promulguées [2] Et de là vient que saint Thomas définit ailleurs la loi de cette autre manière : « La loi est une prescription de la raison se rapportant au bien général, promulguée par celui qui a le soin de la communauté [3] » Notons ces mots « prescription promulguée [4] »

Or, cette promulgation est absolument nécessaire pour rendre obligatoires non-seulement les lois humaines, mais encore les lois divines et naturelles, comme l'enseigne le même saint docteur : car voici l'objection qu'il se fait : « La loi naturelle a par-dessus toutes les autres le caractère d'une loi ; mais la loi naturelle n'a pas besoin de promulgation ; donc il n'est pas essentiel à une loi d'être promulguée [5]. » A quoi il répond : « Il faut dire que la promulgation de la loi de nature se fait par cela même que Dieu l'a gravée dans le cœur de chaque homme, pour qu'ils la connaissent naturellement [6] » Ainsi donc saint Thomas ne nie point que la loi naturelle ait besoin de promulgation ; il dit seulement qu'elle n'est pas promulguée à la manière des lois humaines, mais que cela se fait à

1. Lex imponitur aliis per modum regulæ et mensuræ ; regula autem et mensura imponitur per hoc, quod applicatur his quæ regulantur et mensurantur. Unde ad hoc quod lex virtutem obligandi obtineat, quod est proprium legis, oportet quod applicatur hominibus, qui secundum eam regulari debent. Talis autem applicatio fit per hoc, quod in notitiam eorum deducitur ex ipsa promulgatione : unde promulgatio ipsa necessaria est ad hoc, quod lex habeat suam virtutem. — 2. Leges instituuntur, cum promulgantur (Can. *In istis*, dist. 4).

3. Quædam rationis ordinatio ad bonum commune ab eo qui curam habet communitatis promulgatum (1-2, q. 90, a. 4).

4. Ordinatio promulgata.

5. Lex naturalis maxime habet rationem legis ; sed lex naturalis non indiget promulgatione ; ergo non est de ratione legis quod promulgetur (1-2, q. 90, a. 4).

6. Dicendum quod promulgatio legis naturæ est ex hoc ipso quod Deus eam mentibus hominum inseruit, naturaliter cognoscendam (*ibid.*, ad 1m).

l'aide de la lumière naturelle que Dieu répand dans le cœur de chaque homme. Le savant cardinal Gotti a donc eu raison de dire : « Pour qu'une loi oblige dans l'acte second, il est indispensablement requis qu'elle soit proposée aux sujets par la promulgation [1]. » Il dit *dans l'acte second*, parce qu'une loi qui n'est pas encore promulguée a en elle-même la vertu d'obliger dans l'acte premier, c'est-à-dire qu'elle n'attend plus pour obliger actuellement que d'être promulguée ; mais pour qu'elle oblige dans l'acte second, c'est-à-dire actuellement, il est indispensablement requis qu'elle soit promulguée à ceux pour qui elle est faite. « Une loi, dit Sylvius, est promulguée actuellement à chacun, lorsqu'on en reçoit de Dieu la connaissance, de manière à savoir ce qu'on doit faire ou éviter conformément à la droite raison naturelle [2]. »

Voici en quels termes Dominique Soto assigne la raison de la nécessité de cette promulgation pour qu'une loi soit obligatoire : « Aucune loi n'a force de loi avant qu'elle soit promulguée. Cette conclusion n'admet aucune exception ; et on le prouve par la nature même de la loi, puisqu'une loi doit servir de règle à nos actions, et que cette règle serait illusoire, si elle n'était appliquée à ceux pour qui elle est faite. Or elle ne peut être appliquée qu'au moyen de la connaissance qu'on peut en recevoir, attendu que pour qu'on puisse s'en servir, on a besoin de l'avoir sous les yeux. Il suit de là en conséquence qu'une loi n'oblige point avant qu'elle soit notifiée aux sujets par la promulgation [3]. » Jean Gerson a donc pu dire sans erreur que

1. Ad hoc ut lex in actu secundo obliget, requiritur quidem indispensabiliter ut subditis promulgatione proponatur (*Theol.* t. II, tr. 5, *de leg.*, q. 1, dub. 3, § 3, n. 21).

2. Actualiter tunc lex unicuique promulgatur, quando cognitionem (homo) a Deo accipit dictantem, quid juxta rectam rationem naturalem sit amplectendum, quid fugiendum (in 1-2, q. 90, a. 4, q. 4).

3. Nulla lex habet vigorem legis ante promulgationem. Nullam exceptionem conclusio hæc permittit. Et probatur ex natura ipsius legis : est enim regula nostrarum actionum : regula autem, nisi operantibus applicetur, vana est. Applicari autem nequit, nisi per ejus notitiam ; nam qui regula utitur eam intueri necesse habet (*nota* intueri) ; fit ergo consequens, ut ante promulgationem qua subditis innotescit, non eos obligando perstringat, sed tunc percipi quando promulgatur (*De justit. et jure*, l. I, q. 1, art. 4).

Dieu lui-même ne peut obliger sa créature à observer sa loi, s'il ne lui manifeste préalablement sa volonté [1]. De là le P. Gonet tire cette conséquence, qu'il peut fort bien y avoir ignorance invincible des préceptes même naturels, si ces préceptes ne sont que des conséquences fort éloignées des premiers principes. Voici son raisonnement : « Une loi n'a aucune force obligatoire, à moins d'être appliquée aux sujets par la promulgation; mais la loi naturelle n'est pas promulguée à tous les hommes quant à tous les préceptes qui ne sont que des conséquences des plus éloignées des premiers principes : donc elle n'oblige pas tous les hommes en ce qui concerne ces préceptes. Et de là il suit qu'on peut les ignorer invinciblement et sans péché [2]. »

Mais venons-en maintenant à discuter les objections du P. Patuzzi ; la certitude de notre principe n'en ressortira qu'avec plus d'évidence,

Le R. P objecte 1° que, pour qu'une loi soit suffisamment promulguée, il suffit qu'on en ait une *notice* probable, laquelle résulte de l'opinion probable qui tient pour l'existence de la loi. A cette objection je réponds premièrement que le mot « notice, » *notitia*, d'après tous les vocabulaires, signifie la même chose que le mot « connaissance, » *cognitio*. Or la connaissance d'une loi diffère totalement d'une opinion probable. Je réponds en outre que si l'on voulait à toute force entendre ce mot *notice* ou *connaissance* d'une notice ou connaissance probable, cela ne serait admissible tout au plus que dans le cas où il n'y aurait de raisons ou d'autorités probables qu'en faveur de la loi; car cela constituerait une certitude morale de l'existence de cette loi ; mais lorsqu'il y a probabilité égale

1. Necesse est dari manifestationem ordinationis ac voluntatis Dei; nam per solam ordinationem aut per solam suam voluntatem non potest Deus absolute creaturæ imponere obligationem, sed ad hoc opus est, ut ei communicet notitiam unius æque ac alterius (*De vit. spirit.*, lec. 2, col. 176).

2. Lex enim vim obligandi non habet, nisi applicetur hominibus per promulgationem ; sed lex naturalis non promulgatur omnibus hominibus quantum ad omnia præcepta quæ sunt remotissima a primis principiis ; ergo non obligat omnes quantum ad illa præcepta, subindeque potest dari de illis ignorantia invincibilis et excusans a peccato (*Clyp.*, *theol.* t. III, disp. I, a. 3, n. 47).

pour la liberté, la probabilité de l'une des deux opinions est comme élidée par la probabilité de l'autre, et il ne reste plus rien sur quoi on puisse asseoir un jugement prudent : car de ces probabilités qui se contrebalancent il ne peut résulter rien de plus qu'un doute sur la question de savoir si cette loi existe, ou si elle n'existe pas. C'est ce qu'enseigne clairement saint Thomas dans le passage suivant : « Notre intellect peut se trouver diversement disposé par rapport aux parties de la contradiction, car il peut arriver qu'il n'incline pas plus d'un côté que de l'autre, soit par manque absolu de motifs, comme dans les problèmes où nous manquons de tous moyens pour les résoudre, soit parce qu'il se présente à l'esprit des motifs également forts d'un côté comme de l'autre : et telle est la disposition où se trouve celui qui doute, lorsqu'il est comme flottant entre les parties de la contradiction [1]. » Il dit ailleurs la même chose en moins de mots : « Dans l'égalité des raisons et des arguments (pour et contre), on ne peut faire autre chose que douter [2]. »

Le P Berti dit de plus que de même qu'une balance est tout aussi bien en équilibre lorsqu'elle n'est chargée d'aucun poids, que lorsqu'elle est chargée de poids égaux; ainsi, lorsque deux opinions probables sont en présence, elles suspendent le jugement tout aussi bien, que si l'on n'avait de raisons probables ni d'un côté ni de l'autre [3]. C'est ce que soutiennent aussi Gonet, Vasquez, Lacroix, et communément tous les probabilistes et probabilioristes ; et le P Patuzzi lui-même en fait aussi l'aveu en ces termes : « La balance reste immobile, lorsqu'on place dans les plats deux poids égaux ; et alors elle

1. Intellectus noster respectu partium contradictionis se habet diversimode ; quandoque enim non inclinatur magis ad unum quam ad aliud, vel propter defectum moventium, sicut in illis problematibus, de quibus rationes non habemus, vel propter apparentem æqualitatem eorum quæ movent ad utramque partem, et ista est dubitantis dispositio, qui fluctuat inter duas partes contradictionis (*De verit.*, q. 14, art. 1).

2. Inter æqualitatem etiam rationum et argumentorum soli dubio est locus.

3. In æquilibrio manet lanx, sive nullum neutri parti, sive utrique onus imponatur (*Theol.*, *de regula prox.*, etc.).

ne penche pas plus d'un côté que de l'autre [1]. » Et ailleurs il confirme ce qu'il a dit en ajoutant : « Il est évident que deux opinions contradictoires également probables ne peuvent engendrer autre chose que le doute [2]. » Ainsi, pour en revenir à notre controverse dans laquelle il s'agit de deux opinions également probables, on ne peut pas dire que la *notice* ou connaissance probable de la loi suffit pour faire qu'elle soit promulguée ; car en ce cas on n'a ni d'une part ni de l'autre une connaissance suffisante par rapport à sa promulgation ; mais il n'y a pour lors de promulgué que le doute ou la question de savoir si la loi existe, ou si elle n'existe pas, puisque, quand deux opinions sont en concurrence, il résulte de leur équilibre qu'en définitive ni l'une ni l'autre n'a de poids.

Notre adversaire objecte 2° qu'autre est la promulgation d'une loi, autre est sa divulgation, ou la connaissance privée que les sujets peuvent en avoir ; car une loi, dès qu'une fois elle est promulguée, a sa vertu obligatoire, sans même que les sujets en aient cette connaissance particulière. Puis il ajoute que toutes les lois, soit divines, soit humaines, sont dès maintenant promulguées. Et parlant d'abord des lois humaines, il dit que, pour qu'elles obligent, il suffit qu'elles soient promulguées aux sujets par des crieurs publics ou par des affiches placées dans des lieux publics.

Nous accordons que, pour qu'une loi ait sa force obligatoire, il suffit qu'elle soit promulguée à la communauté, et qu'il n'est pas besoin pour cela que la connaissance arrive à chaque sujet ; mais il faut observer que cela n'a de valeur que par rapport à l'objet matériel de la loi, mais non par rapport à l'obligation qui peut en résulter pour la conscience. Je m'explique : si, par exemple, le prince promulgue une loi qui déclare nul un contrat passé sans certaines formalités, le sujet, quand même il ignorerait cette loi, n'est pas moins tenu, dès qu'il en a connaissance, de s'y conformer, en considérant

1. Immota manet libra, in cujus utraque lance æquale pondus collocatur, nec ad unam inflectitur partem, nec ad aliam (*Instr. de reg. prox.*. etc).

2. *La causa del probabilismo*, etc.

comme nul le contrat qu'il aurait passé sans ces formalités, ou même de payer l'amende qui y aurait été attachée : car dans le for extérieur, tout le monde est présumé connaître une loi, du moment où elle a été promulguée. Mais pour ce qui regarde la conscience, on ne pèche nullement en enfreignant une loi dont on n'a pas connaissance, pourvu que ce ne soit pas par négligence qu'il nous soit arrivé de l'ignorer. Et c'est en ce sens qu'il faut entendre le texte suivant de saint Thomas objecté par le P. Patuzzi : « Ceux qui n'étaient pas présents lorsqu'une loi a été promulguée, n'en sont pas moins tenus de l'observer, en tant que la connaissance leur arrive, ou peut leur arriver par d'autres, une fois que la promulgation en est faite [1] » Ces mots « ou peut leur arriver [2], » doivent s'entendre pour le cas où la connaissance de la loi aurait pu parvenir aux sujets, mais ne leur serait pas parvenue par un effet de leur négligence ; car autrement, si leur ignorance n'a pas été coupable, ils ne pèchent nullement en n'observant pas la loi. C'est de cette manière que Cajetan explique le texte objecté, en disant que ceux-là seulement sont coupables pour n'avoir pas observé une loi qu'ils ignorent, qui, ou refusent, ou négligent de faire ce qui est en leur pouvoir pour la connaître ; qu'autrement ceux qui se trouvent absents au moment où une loi est promulguée, ne sont nullement coupables de ne pas l'observer, et que leur ignorance à ce sujet ne peut leur être reprochée ni devant Dieu, ni devant les hommes [3] Collet [4] et Suarez [5] n'ont pas sur ce point une autre doctrine, et Suarez [6], Aravius [7], Tapia [8], Castropalao [9], Grégoire de Rimini [10], Martinez [11], Sanchez [12], Villalobos [13], les docteurs de Salamanque, etc., ajoutent qu'on ne doit pas considérer comme

1. Illi, coram quibus lex non promulgatur, obligantur ad legem observandam, in quantum in eorum notitiam devenit per alios, vel devenire potest, promulgatione facta (1-2, q. 90, a. 4, ad 2). — 2. Vel devenire potest.

3. Vel quia noluerunt, vel quia neglexerunt facere quod in eis erat ad sciendum. Alioquin absentes nescii promulgatæ legis non ligantur. Propter quod... accusari nec apud Deum nec apud homines ignorantiæ possunt (in 1-2, q. 90, a. 4, ad 2).— 4. *De leg.*, t. III, c. I, art. 2.— 5. *De leg.*, lib. V, c. 17, n. 3 et seq. — 6. *De censuris*, in 3. part., disp. 40, sect. 7, n. 14. — 7. In 1-2, q. 97, disp. 5, sect. 3, diff. 3.— 8. Lib. IV, q. 15, a. 2.— 9. T. I, tr. I, disp. 3, punct. 7, n. 1.

ignorant la loi seulement ceux qui l'ignorent absolument, mais encore ceux qui en doutent après avoir pris pour s'en assurer un soin raisonnable : car une loi, ainsi que nous l'avons dit, ne lie les sujets, qu'autant qu'elle leur est appliquée par la connaissance certaine, et non douteuse, qui leur en est donnée. Et c'est aussi la doctrine de saint Thomas, qui enseigne qu'on ne peut être lié par un précepte que par la science qu'on a de ce précepte [1] Mais nous discuterons ci-après ce texte plus à loisir.

Ainsi en est-il des lois humaines. Parlant ensuite des lois divines, le P Patuzzi dit qu'elles ont été promulguées de toute éternité, et que dès l'éternité elles ont eu une pleine vertu obligatoire, avant même que les créatures pussent les entendre publier et les connaître. Et cela vient, dit-il, de ce que la loi éternelle a de toute éternité une promulgation *causale*, *virtuelle et éminente*, qui produit dans le temps une promulgation même formelle. Telle est la conclusion qu'il déduit des paroles suivantes de saint Thomas : « Il faut dire que la promulgation se fait, soit de vive voix, soit par écrit, et c'est de ces deux manières que la loi éternelle est promulguée de la part de Dieu qui la promulgue, parce que le Verbe divin est éternel, et que l'écriture du livre de vie est éternelle ; mais la promulgation n'est pas éternelle de la part de la créature douée de la double faculté d'entendre et de voir [2]. » J'ose affirmer cependant (et j'en fournirai la preuve évidente), que par rapport aux hommes, la loi éternelle n'est pas une véritable loi ; car pour les hommes la loi proprement dite c'est la loi naturelle, qui bien qu'elle soit une participation de la loi éternelle, est proprement la loi à laquelle les hommes sont assujettis,

— 10. Q. 93, a. 4, dub. 5, concl. 3 et 4. — 11. *Dec.* l. I, c. x, n. 32 et 33. — 12. T I, tr. I, dist. 24. — 13. *De leg.*, c. 2, n. 110.

1. Nullus ligatur per præceptum nisi mediante scientia illius præcepti (*De verit.*, q. 17, a. 3).

2. Dicendum quod promulgatio fit et verbo et scripto, et utroque modo lex æterna habet promulgationem ex parte Dei promulgantis, quia et Verbum divinum est æternum, et scripta libri vitæ est æterna ; sed ex parte creaturæ audientis et inspicientis non potest esse promulgatio æterna (1-2, q. 91, a. 1, ad 2).

étant la seule qui leur soit promulguée, et qui leur soit appliquée par la lumière de la raison. Au moins dois-je dire (comme le font d'autres théologiens), que la loi éternelle, encore qu'elle ait de toute éternité la vertu d'obliger dans l'acte premier, n'est devenue obligatoire actuellement et dans l'acte second, que depuis qu'elle a été proposée aux créatures et qu'elle leur a été appliquée par la connaissance qu'elles en ont reçue; et je dis avec assurance que c'est aussi ce qu'enseignent saint Thomas et tous les théologiens.

Voici ce que dit Duval à ce sujet : « Enfin doutez-vous que la loi éternelle ait toujours été et soit toujours une loi véritable et proprement dite ? Je réponds que dans le temps et du moment où les créatures ont été produites, elle a de fait le caractère de loi, puisqu'elle a été donnée et imposée véritablement et proprement à toutes les créatures en vertu du droit souverain que Dieu a sur elles ; et cependant si on la considère avant les temps, il faut dire qu'elle n'est pas une loi proprement dite, mais seulement quelque chose qui ressemble à une loi [1]. » Puis il en donne la raison, savoir, qu'il est de l'essence d'une loi proprement dite d'être imposée et proposée aux sujets ; et de plus, qu'une loi est essentiellement une règle pratique, et que cette règle n'a pas pu être imposée au Verbe et à l'Esprit-Saint, parce qu'ils sont eux-mêmes la règle et la béatitude mêmes [2] Pierre de Lorca a dit de même : « Si la loi éternelle regarde en quelque façon les créatures, elle ne les regarde que d'une manière éloignée, en tant qu'elles sont mues et gouvernées par Dieu, et non en tant qu'elle serait un commandement qui leur serait imposé, ou

1. Postremo dubitabis an ipsa lex (æterna) semper habuerit et habeat veram et propriam rationem legis? Respondeo, in tempore, quando productæ sunt creaturæ, habere de facto rationem legis, siquidem vere et proprie omnibus creaturis tanquam subditis est indita et imposita ; si tamen ab æterno spectetur, dicendum est eam non esse vere et proprie legem, sed tantum aliquid quod se habeat instar legis.

2. Tum quia de ratione veræ legis est, ut imponatur et promulgetur subditis ; nulli autem fuerunt subditi ab æterno : tum quia lex essentialiter est regula quædam practica, hæc autem regula non potuit imponi Verbo et Spiritui sancto, quia ipsimet sunt regula et rectitudo ipsa (In 1-2, *de legib.* q. 2).

qu'elle leur serait proposée comme une règle pour diriger leurs actions... La loi éternelle n'est pas un principe ou un règlement imposé a des sujets,ou qui doive leur servir de règle prochaine dans leurs actions ; mais elle est l'expression de la conduite de Dieu, ou la règle des actions divines dans le gouvernement de ce monde ; si donc elle était loi pour quelqu'un, ce serait pour Dieu qu'elle le serait [1] » Commentant ensuite les paroles citées de saint Thomas, *et verbo et scripto*, il ajoute : « Cette expression éternelle dans le Verbe divin a été faite en Dieu par la nécessité de sa nature, mais sans rapport à aucune créature quelconque, comme il faudrait que cela fût pour la promulgation d'une loi, car la promulgation d'une loi se rapporte toujours aux sujets [2] » Louis Montesin dit de même : « Je réponds que cette sorte de loi dite éternelle a été promulguée de toute éternité à Dieu lui même... Dieu est à lui-même sa loi et sa règle, et c'est en ce sens que nous disons que Dieu se promulgue à lui-même sa loi [3] » Louis Lorich a dit de même en parlant de la loi éternelle : « C'est d'après cette loi que Dieu coordonne toutes choses à lui-même, et elle est promulguée en lui-même de toute éternité ; mais elle n'est promulguée aux hommes qu'à partir du moment où elle leur est connue [4] » Or comment concilier avec ces doctrines ce qu'affirme le P Patuzzi, que la loi éternelle a de

1. Si quo modo autem lex æterna respicit creaturas, remote respicit, quatenus a Deo moventur et gubernantur, non vero quia sit imperium in creaturas latum, aut quia proponatur ipsis ut regula, qua suas actiones mensurare et componere possint... Lex æterna non est principium et ratio agendi alicui qui legi subditus sit, neque est illi regula proxima suarum actionum, sed est ratio agendi ipsi Deo, et regula divinarum actionum, qua mundum gubernat ; Si cui ergo esset lex, esset Deo (In 1-2, disp. 5, membr. 2).

2. Expressio illa in Verbo divino æterna fuit in Deo necessitate naturæ facta, et non relata ad aliquas creaturas, quod promulgatio legis requirit, semper enim promulgatio legis ad subditos refertur.

3. Resp. hujusmodi legem æternam promulgatam esse ab æterno ipsimet Deo... Deus sibimet est lex et sibi est regula, et ita intelligimus Deum sibi promulgare legem (*De leg.*, disp. 20, q. 4, n. 83).

4. Hac lege Deus omnia ordinat ad seipsum, et est promulgata apud ipsum ab æterno ; hominibus autem promulgatur quando eis innotescit (*Thes. nov. utr. theol.*, verbo *Lex*, n. 6).

toute éternité une parfaite vertu obligatoire, avant même que les créatures pussent en entendre parler et la connaître?

Avec ce que nous venons de rapporter de divers auteurs, s'accorde ce qu'a dit ailleurs saint Thomas lui-même, savoir, que la loi éternelle n'est pas la règle prochaine de la volonté humaine, mais qu'elle est plutôt la raison de Dieu; voici ses paroles : « Deux règles gouvernent la volonté : l'une prochaine et de même nature qu'elle, la raison humaine; l'autre première et suprême, la loi éternelle qui est comme la raison de Dieu [1]. » Et on aurait tort de nous opposer ces paroles du même saint docteur rapportées plus haut, que « la loi éternelle a sa promulgation du côté de Dieu qui en est le promulgateur [2]; » car il ajoute aussitôt après : « Mais du côté de la créature faite pour la connaître, soit verbalement, soit par écrit, sa promulgation ne peut pas être éternelle [3] » Maintenant je demande laquelle de ces deux parties de promulgation de la loi divine est celle qui oblige les hommes? Est-ce sa promulgation prise du côté de Dieu, ou sa promulgation prise du côté de la créature? Le même saint Thomas a d'avance résolu cette question en disant que, pour qu'une loi ait la vertu d'obliger, il faut qu'elle soit appliquée aux hommes..., et que cette application se fait par la connaissance que leur en donne sa promulgation [4] Ensuite, s'objectant à lui-même que la loi naturelle n'a pas besoin de promulgation, il répond que « la promulgation de la loi naturelle se fait par cela même que Dieu l'imprime dans l'esprit des hommes qui la connaissent ainsi naturellement [5] » Maintenant voici comment j'ar-

1. Regula autem voluntatis humanæ est duplex. Una propinqua et homogenea, scilicet ipsa humana ratio ; alia vero est ipsa regula, scilicet lex æterna quæ est quasi ratio Dei (1-2, q. 71, a. 6).

2. Lex æterna habet promulgationem ex parte Dei promulgantis (1-2, q. 91, a. 1, ad 2m).

3. Sed ex parte creaturæ audientis et inspicientis non potest esse promulgatio æterna.

4. Ut (lex) virtutem obligandi obtineat, oportet quod applicetur hominibus... Talis autem applicatio fit per hoc quod in notitiam eorum deducitur ex ipsa promulgatione (1-2, q. 90, a. 4).

5. Promulgatio legis naturæ est ex hoc ipso quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam (*Ibid.*, ad 1m).

gumente : S'il était vrai que saint Thomas pensât que la loi éternelle, comme étant promulguée de toute éternité, oblige les hommes également de toute éternité, avant même par conséquent qu'ils en eussent connaissance, il aurait sans doute répondu pour cette raison, que la loi naturelle, qui est une participation de la loi éternelle, n'a pas besoin de promulgation ; mais il répond tout autrement, savoir, que la loi naturelle est promulguée dans le moment où les hommes parviennent à la connaître en faisant usage de la lumière naturelle. Et notez qu'il ne pouvait répondre autrement, puisque dans ce même article il avait commencé par établir avec force qu'une loi quelconque n'a force obligatoire, que lorsqu'elle vient à la connaissance des hommes par sa promulgation.

Ajoutez ce que dit saint Thomas dans cet autre passage, où se demandant à lui-même s'il y a en nous une loi naturelle [1], il fait cette réponse : « Il faut dire qu'une loi étant une mesure et une règle, peut être dans son sujet de deux manières, savoir, ou comme dans celui qui impose cette règle et cette mesure, ou comme dans celui à qui cette règle ou cette mesure est imposée, car par là même qu'elle lui est imposée, il en reçoit une participation, et c'est cette participation de la loi éternelle faite à la créature raisonnable qui s'appelle la loi naturelle [2] » Donc ici le saint docteur distingue la loi naturelle de la loi éternelle, et il enseigne que la loi éternelle regarde Dieu, source première de la règle, et que la loi naturelle regarde l'homme soumis à cette règle, et que, comme la loi naturelle est une participation de la loi éternelle, elle est elle-même soumise à la règle, en tant qu'elle participe de la règle primitive [3]. La loi éternelle oblige donc les hommes en

1. Utrum sit in nobis aliqua lex naturalis.

2. Dicendum quod lex, cum sit regula et mensura, dupliciter potest esse in aliquo, uno modo sicut in regulante et mensurante, alio modo sicut in regulato et mensurato, quia in quantum participat aliquid de regula... sic regulatur... et talis participatio legis æternæ in rationali creatura lex naturalis dicitur (1-2, q. 91, a. 2).

3. In quantum participat aliquid de regula per legem naturalem, sic regulatur.

tant seulement qu'elle leur est communiquée partiellement au moyen de la loi naturelle, et qu'elle est portée à leur connaissance par la promulgation, comme le dit Duval : « Vous demanderez, dit ce docteur, comment cette loi éternelle nous est connue, ce qui est la même chose que si vous demandiez comment elle est publiée? Je dis qu'en tant que cette loi réside dans les créatures obligées de l'observer, elle nous est connue au moyen des autres lois, qui en sont autant de participations particulières [1] » François d'Aravio a dit de même : « Comme la loi éternelle n'oblige les créatures raisonnables que par l'intermédiaire de la loi naturelle, ou de la loi positive, soit divine, soit humaine, elle se trouve suffisamment promulguée par le seul fait de la promulgation des autres [2] » Il n'y a donc pour obliger les hommes que la loi naturelle, parce qu'il n'y a qu'elle qui puisse nous servir de règle et de mesure pour la conduite de notre vie.

Et quand même nous admettrions que la loi éternelle est une loi proprement dite même par rapport aux hommes, et qu'elle a la vertu de les obliger dans l'acte premier, que s'ensuivrait-il de contraire à notre thèse ? Il n'en serait pas moins vrai que cette loi n'oblige les créatures dans l'acte second, que lorsqu'elle leur est promulguée et appliquée par la connaissance qu'ils en reçoivent. C'est ce qu'observe sagement le cardinal Gotti : « Il suit de là, dit-il, que la loi éternelle n'obligerait personne de toute éternité dans l'acte second, non par manque de vertu qui lui soit propre, mais par manque d'un terme auquel elle puisse aboutir... Ainsi donc il y a eu de toute éternité une loi conçue dans l'intelligence divine, quoiqu'elle n'eût point à être promulguée ou observée, et qu'elle ne pût ainsi obliger les hommes dans l'acte second de toute éternité.

1. Quæres quomodo nobis innotescit lex illa æterna, quod idem est ac si quæratur quomodo publicetur? Dico eam, ut est in creaturis tanquam subditis, per alias leges nobis innotescere, cum leges illæ sint illius participationes (in 1-2, *de leg.*, q. 3, a. 8).

2. Cum lex æterna non obliget creaturas rationales, nisi mediante lege naturali, vel positiva divina vel humana, ad istarum promulgationem illa quoque sufficienter promulgatur (In 1-2, q. 90, disp. 1, sect. 5).

Et cependant elle était loi dès l'éternité, parce que, pour avoir ce caractère de loi, il suffit qu'elle ait force obligatoire, quand même elle n'obligerait pas de fait, faute de pouvoir dès lors être appliquée et promulguée [1] » Notons ces paroles, « quand même elle n'obligerait pas de fait, faute de pouvoir dès lors être appliquée et promulguée [2]. » Le continuateur de Tournely (Collet) a dit de même : « Comme cependant, avant qu'il y eût des créatures, la loi éternelle n'était pas véritablement et strictement obligatoire, puisqu'il n'y avait en dehors de Dieu aucun être qui fût tenu de l'observer, il est évident qu'elle n'a pu avoir la nature pleine et complète de loi, que lorsqu'il y a eu des créatures auxquelles elle ait pu être intimée et promulguée, ou du moins auxquelles elle imprimât le mouvement avec leur place dans l'univers [3] » Le même auteur a dit : « Comme cependant la loi éternelle n'était pas réellement et strictement obligatoire, il est évident qu'on ne doit lui attribuer pleinement le caractère d'une loi, qu'à partir du moment où il y eut des créatures auxquelles elle fut intimée et promulguée [4] » Le P Cuniliati a dit la même chose en ces termes : « On ne peut pas appeler violateurs d'une loi ceux qui n'en ont pas encore recu la connaissance [5] »

L. P Patuzzi insiste en disant : « Mais si la loi éternelle

1. Sequitur quod lex æterna ab æterno in actu secundo neminem obligaret, non ex defectu virtutis, sed ex defectu termini... Ita ab æterno fuit lex in mente Dei concepta, quamvis pro æterno non promulganda nec implenda, nec in actu secundo obligans... fuit tamen ab æterno lex, quia ad rationem legis satis est, ut vim habeat obligandi, quamvis nondum ligat, quia nondum applicata et promulgata (*Theol.*, tr. 5, q. 2, dub. 1, § 4, n. 13).

2. Quamvis nondum ligat, quia nondum applicata et promulgata.

3. Quia tamen lex æterna ante creaturarum existentiam vere et stricte obligans non fuit, cum nihil esset ad extra quod ea obligaretur, palam est, rationem plenam legis tunc tantum ei competere potuisse, cum extiterunt creaturæ quibus intimata fuit ac promulgata, aut saltem quæ impressione ipsius ordinari ac moveri cœperunt. (*De leg.*, c. 2, q. 3, in fin.).

4. Quia tamen lex æterna vere et stricte obligans non fuit, palam est rationem plenam legis tunc tantum ei competere potuisse, cum extiterunt creaturæ quibus intimata fuit ac promulgata (t. II, *de leg.*, c. 2).

5. Legis violatores non sunt illi quibus nondum lex innotuit (Tr. 1, *de mor.*, etc., c. 2).

était une véritable loi avant que les hommes en eussent connaissance, elle obligeait dès lors les hommes, puisque c'est une propriété essentielle à une loi quelconque d'être obligatoire. » Et il cite en sa faveur le cardinal Gotti, qui dit que la loi éternelle était une véritable loi, et qu'en conséquence elle a eu force obligatoire de toute éternité. Je réponds, et je distingue. Autre est la propriété d'une loi déjà promulguée, autre celle d'une loi qui ne l'est pas encore. La propriété d'une loi promulguée, c'est d'obliger actuellemennt ou dans l'acte second sans réserve ; au contraire, la propriété d'une loi non promulguée, c'est de n'obliger qu'imparfaitement ou dans l'acte premier ; car une loi, même avant d'être promulguée, a bien la force intrinsèque d'obliger, mais seulement pour le temps à venir, où elle aura été intimée et appliquée par la connaissance qu'on en aura reçue ; et tant qu'elle n'a pas été appliquée de cette manière, elle n'a pas la vertu d'obliger actuellement. « Pour qu'une loi, a dit le Docteur angélique, obtienne la vertu d'obliger, il faut que l'application en soit faite aux hommes, qui doivent la prendre pour règle [1] Quant à ce qu'a dit le cardinal Gotti, que la loi éternelle avait sa force obligatoire avant même d'avoir été promulguée aux hommes, cela ne fait rien à la question, puisque saint Thomas parle de la force que peut avoir la loi d'obliger actuellement dans l'acte second, au lieu que le cardinal Gotti parle de la force qu'une loi doit avoir d'obliger dans l'acte premier : or, de ce qu'une loi a la force d'obliger dans l'acte premier, il s'ensuit à la vérité qu'elle est apte à créer une obligation actuelle lorsqu'elle sera promulguée, mais non qu'elle oblige également avant sa promulgation ; de même que le feu a en soi la vertu de brûler, mais ne brûle actuellement que lorsqu'il est appliqué à une matière combustible. Et c'est bien là ce qu'enseigne le cardinal Gotti, quand il dit de la loi éternelle, que cette loi a été conçue dès l'éternité dans l'intelligence divine, quoiqu'elle ne fût pas pour être promulguée dès l'éternité, ni pour être

1. Ad hoc quod lex virtutem obligandi obtineat, oportet quod applicetur hominibus, qui secundnm eam regulari debent (1-2, q. 90, a. 4).

accomplie dès lors, ou pour obliger dès lors actuellement les créatures ; et cependant c'a été une loi dès l'éternité, parce qu'il suffit pour constituer une loi qu'elle ait la force d'obliger, quand même elle n'obligerait pas actuellement, faute de pouvoir être appliquée et promulguée [1] »

Et on ne peut pas dire que la loi éternelle n'a point obligé de toute éternité, uniquement parce qu'il manquait un terme qu'elle pût atteindre, c'est-à-dire parce qu'aucune créature n'a existé de toute éternité ; car ce n'est pas pour cette seule raison que la loi éternelle n'a pas été de toute éternité obligatoire pour les créatures, mais c'est parce que de plus cette loi ne pouvait obliger les créatures actuellement ou dans l'acte second, avant qu'elle leur fût appliquée et promulguée. Le cardinal Gotti avait déjà dit ailleurs que, pour qu une loi oblige dans l'acte second, il est indispensablement requis qu'elle soit appliquée aux sujets par la promulgation [2] Et c'est pour cela qu'il a dit ensuite ce que nous avons rapporté que la loi éternelle a été loi dès l'éternité, mais qu'elle n'obligeait pas encore, parce qu'elle n'avait pas encore été appliquée et promulguée [3] Et le continuateur de Tournely a écrit, comme on l'a vu tout à l'heure, la même chose, en disant qu'elle n'a pu avoir complétement le caractère de loi, que lorsqu'il y a eu des créatures à qui cette loi a été promulguée [4] Sylvius a dit de même : « La loi éternelle est promulguée actuellement à chacun, quand chacun reçoit de Dieu la connaissance qui dicte ce qu'on doit faire ou éviter conformément à la droite raison [5]

1. Ita ab æterno fuit lex in mente Dei concepta, quamvis pro æterno non promulganda nec implenda, nec in actu secundo obligans... Et hoc modo, cum ab æterno non fuerit creatura quam obligaret et cui applicaretur, ab æterno actu non obligavit; fuit tamen ab æterno lex, quia ad rationem legis satis est ut vim habeat obligandi, quamvis nondum ligat, quia nondum applicata et promulgata (*Theol.* tr. 5, q. 2, dub. 1, § 4, n. 15).

2. Ut lex in actu secundo obliget, requiritur quidem indispensabiliter, ut subditis promulgatione proponatur (q. 2, dub. 3, p. 2, n. 21).

3. Quamvis nondum ligat, quia nondum applicata et promulgata.

4. Palam est rationem completam legis tunc tantum ei competere potuisse, cum extiterunt creaturæ quibus fuit lex promulgata.

5. Actualiter unicuique promulgatur, quando cognitionem a Deo accipit dictantem quid juxta rectam rationem naturalem sit amplectendum, quid fugiendum.

Le P. Patuzzi objecte en troisième lieu que la loi naturelle est promulguée par manière d'habitude, *in habitu*, dès le moment où Dieu crée l'âme et l'unit au corps, parce qu'alors il imprime en elle la lumière de la raison. De là il infère que l'homme est tenu d'observer la loi dès le moment de sa conception, parce qu'en même temps que Dieu imprime sa loi dans son âme, il la lui promulgue. Et il cite à son appui le passage suivant de saint Thomas : « La promulgation de la loi de nature a lieu par là même que Dieu l'imprime dans l'âme de manière à ce qu'on la connaisse naturellement [1] Voici notre réponse : Pour bien saisir la pensée de saint Thomas, il ne faut pas perdre de vue ce que le saint docteur enseigne dans le corps de l'article ; il y dit que la loi est imposée par manière de règle et de mesure, et de là il infère que pour qu'une loi ait force obligatoire, il faut qu'elle soit appliquée aux hommes qui doivent se régler sur elle : or cette application se fait, ajoute-t-il, par là même que la promulgation de la loi fournit le moyen de la connaître [2]. Donc, d'après saint Thomas, la loi devient obligatoire pour les hommes, quand elle leur est appliquée par la connaissance qu'ils en reçoivent. Et lorsqu'il dit que la promulgation de la loi existe par cela même que Dieu l'a gravée dans nos cœurs de telle manière que nous la connaissons naturellement [3], cela doit s'entendre sans aucun doute, si nous ne voulons pas que le saint docteur se soit contredit lui-même dans le même article, en ce sens que la loi est réellement promulguée et a force obligatoire, quand elle est actuellement appliquée et qu'elle est connue. C'est pour cela qu'ailleurs il a dit que la promulgation de la loi éternelle ne peut pas être éternelle du côté de la créature capable de l'entendre ou de la voir promulguer [4] Le moment donc où la loi est promulguée,

1. Promulgatio legis naturæ est ex hoc ipso quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam.

2. Oportet quod applicetur hominibus qui secundum eam regulari debent. Talis autem applicatio fit per hoc quod in notitiam eorum deducitur ex ipsa promulgatione.— 3. Ex hoc ipso, quod Deus eam inseruit naturaliter cognoscendam.

4. Sed ex parte creaturæ audientis et inspicientis non potest esse promulgatio æterna (1-2, q. 91, a. 1, ad 2m).

est celui où la créature l'entend promulguer par la voix de l'Eglise, ou en voit la vérité par la lumière de sa raison. C'est aussi ce qui lui fait dire que la loi de nature n'est pas autre chose que la lumière de la raison naturelle, qui nous fait discerner ce qui est bien de ce qui est mal [1] Or cette lumière à l'aide de laquelle nous discernons le bien du mal, et en quoi consiste la loi naturelle, ne montre à l'homme, comme le dit saint Antonin, la différence qui existe entre le bien et le mal, que lorsqu'on a acquis l'usage de la raison. Notez soigneusement (ce sont les paroles de saint Antonin) que cette lumière de la loi naturelle ne montre point à l'homme ce qui est bon et louable, tant que l'on n'a pas atteint l'usage de la raison [2]. Donc la loi naturelle n'est promulguée à l'homme, que lorsqu'il est parvenu à l'usage de sa raison. Concluons de là qu'à proprement et strictement parler, ce n'est pas précisément la loi qui est imprimée dans l'âme au moment de sa création, mais la lumière, à l'aide de laquelle l'homme connaîtra la loi quand il aura atteint l'usage de sa raison, ou bien la puissance ou la capacité, l'aptitude enfin à connaître la loi quand on aura l'usage de la raison. Et alors, l'homme connaissant la loi, celle ci lui sera parfaitement promulguée et l'obligera dès lors strictement ; autrement, tant que la loi n'est pas venue à la connaissance de l'homme par l'effet de sa promulgation, elle n'a aucune force obligatoire, comme l'enseigne le Docteur angélique. Joignons à ces raisons ce qu'a dit Soto, qu'une loi ne peut être appliquée que par la connaissance qu'on en reçoit, parce que celui qui doit se servir d'une règle a besoin de l'avoir en vue [3] ; et ce qu'a dit Gerson dans ce passage remarquable : « Cette loi est une sorte de révélation et une déclaration proprement dite faite à la créature raisonnable, et à l'aide de laquelle elle connaît le jugement que Dieu porte sur certaines

1. Lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et quid sit malum (1-2, q. 91, a. 2).

2. Nota diligenter quod istud lumen rationis naturalis non ostendit homini quæ sint bona, quo usque perveniatur ad usum rationis (p. 1, tit. 13, c. 12, § 3).

3. Lex applicari nequit nisi per ejus notitiam; nam qui regula utitur, eam intueri necesse habet (*De just.*, l. I, q. 1, a. 4, et q. 3, a. 2).

choses qu'il veut que l'on fasse ou que l'on omette, pour se rendre digne de la vie éternelle [1] » Après avoir posé cette définition de la loi divine, il ajoute : « Il est nécessaire qu'il y ait manifestation du dessein et de la volonté de Dieu ; car ce seul dessein ou cette seule volonté de Dieu ne peut pas encore suffire absolument pour imposer une obligation à la créature; mais il est de plus indispensable que Dieu donne connaissance de sa volonté et de son dessein. De là se déduit clairement cette conclusion immédiate, que la créature raisonnable ne peut être indigne de l'amitié de Dieu, ni proprement se mettre dans le cas de pécher, que lorsqu'elle pose à bon escient, et par le libre choix de sa volonté, une action qui lui est défendue, ou qu'elle en omet une autre qui lui est commandée [2] Donc, d'après Gerson, Dieu ne peut pas même prescrire à l'homme l'observation d'une loi qu'il ne lui a pas d'abord fait connaître.

Et on n'a point à nous objecter ce qu'a dit saint Thomas, que la loi naturelle est dans l'homme dès son enfance [3], puisque le saint docteur soutient dans le même article que la loi est un acte, et non une habitude, à proprement parler. La raison en est que la loi consiste dans un acte par lequel elle est énoncée au moyen du jugement de la raison qui prescrit ce qu'il faut faire et ce qu'il faut éviter, comme le dit Sylvius : « La loi naturelle, dit ce docteur, est un acte de la raison, à savoir un jugement actuel de la raison pratique. Car toute loi consiste dans une certaine énonciation, et toute énonciation,

1. Lex ista sit quædam revelatio ac proprie dicta declaratio creaturæ rationali facta, per quam illa cognoscit quid Deus de certis rebus judicet,ad quas vel præstandas vel omittendas ipse creaturam obligare vult, ut ea digna reddatur ad vitam æternam.

2. Necesse est dari manifestationem ordinationis et voluntatis Dei ; nam per solam ordinationem aut per solam suam voluntatem nondum potest Deus absolute creaturæ imponere obligationem. Sed ad hoc opus est ut ei communicet notitiam unius æque atque alterius. Ex quo liquet immediate deducibilis conclusio, creaturam rationalem non posse esse indignam amicitiæ Dei, nec proprie peccato obnoxiam, nisi dum sciens, volens, ac libera ponit actionem sibi prohibitam, aut omittit rem præceptam (lib. *De vit. spirit.*, etc.).

3. 1-2, q. 94, a. 1, ad 4m.

est un acte[1]. » La force obligatoire de la loi naturelle ne provient pas simplement de la connaissance telle quelle qui en est donnée, mais elle provient du jugement de la raison qui prescrit ce qui est bon en soi et à faire, ou qui interdit ce qui est mauvais en soi et à éviter[2] » C'est ce qu'explique plus au long le cardinal Gotti en ces termes : « On voit par là que nous parlons de la loi naturelle considérée dans l'acte second, c'est-à-dire dans le moment où elle est énoncée, et c'est en cela que consiste l'essence d'une loi. Mais si nous considérons la loi naturelle dans l'acte premier, elle n'est alors que virtuellement ou par manière d'habitude ; et il n'est pas besoin qu'on en ait alors les principes présents à l'esprit, il suffit que l'intellect soit suffisamment éclairé par la lumière de la raison, que Dieu a donnée avec l'existence à chaque créature raisonnable ; et de là vient qu'une fois qu'on a acquis l'usage de la raison, on peut former un jugement pratique sur ce qu'on doit faire ou ne pas faire[3] Ainsi le cardinal Gotti distingue dans la loi naturelle l'acte second de l'acte premier, et il dit que la loi naturelle, considérée dans l'acte premier et comme habitude de l'âme, consiste dans cette lumière habituelle de la raison que chacun de nous a reçue avec l'existence, lumière qui plus tard formera le jugement pratique, lorsqu'on aura atteint l'usage de la raison. Mais considérée dans l'acte second, la loi naturelle consiste essentiellement dans la déclaration ac-

1. Lex naturalis est actus rationis, aliquale scilicet judicium et dictamen rationis practicæ. Quia omnis lex habet se per modum enuntiationis : enunciatio autem est quidam actus (in-2, q. 94, a. 1, concl. 2).

2. Vis obligationis non est simpliciter ex cognitione, quatenus est talis... sed ex dictamine rationis præscribentis ea quæ secundum se bona sunt et agenda. aut prohibentis ea quæ secundum se sunt mala et fugienda (*ibid.*, a. 2, prob. 2).

3. Ex his patet, nos loqui de lege naturali, ut in actu secundo denuntiante, in quo essentia legis consistit, quæ habetur per modum denuntiationis. Quod si sumamus legem naturalem in actu primo, sic in virtute, et quodammodo habitu lex naturalis est, etiam dum quis actu principia ejus non considerat, cum semper maneat in intellectu lumen rationis, quod simul cum natura unicuique rationali creaturæ Deus indidit : ex quo, si usu rationis polleat, potest formari judicium et dictamen de agendis vel omittendis (*Theol.* tr. 5, *de lege*, q. 2, § 1, n. 9).

tuelle de la loi, faite à l'homme par ce jugement pratique. Maintenant je demande où se trouve, à proprement parler, l'essence de cette loi : est-ce dans cette habitude morale gravée dans l'âme au moment de sa création, ou bien dans l'expression actuelle de cette loi en plein usage de la raison ? Et certes il faut bien admettre que la loi naturelle est constituée loi proprement dite et parfaitement obligatoire par le seul fait de l'impression de la lumière dans l'âme au moment de sa création, ou qu'elle l'est par son énoncé ou par l'intimation qui en est faite. Gotti, d'accord avec Sylvius, comme nous l'avons vu plus haut, et tous les autres, saint Thomas, Gerson, Soto, Gonet, etc., comme nous le verrons plus loin, disent que l'essence de la loi consiste non dans une habitude de l'âme, mais dans un énoncé actuel de la loi. Répétons ici les paroles du cardinal : « Il est évident que nous parlons ici de la loi naturelle considérée dans l'acte second ou dans son expression actuelle, qui est ce en quoi consiste l'essence de la loi, qui est d'être une déclaration [1] » Et cette déclaration engendre ensuite le jugement pratique de la raison, qui oblige l'homme à l'observation de la loi.

Sylvius ne pense pas autrement, lorsqu'il dit, en reproduisant les paroles de saint Thomas, que la loi naturelle est gravée dans l'âme au moment de son union avec le corps : car il reconnaît là une difficulté, qui est d'expliquer comment cette impression habituelle de la loi peut suffire pour obliger l'homme, sans que cette loi lui ait été manifestée préalablement ; c'est pourquoi il ajoute : « Il faut ajouter en conséquence que la loi naturelle est comme promulguée à l'état d'habitude, par là même que Dieu l'imprime dans l'âme au moment de son union avec le corps ; mais qu'elle n'est promulguée actuellement à chacun, que lorsqu'on reçoit de Dieu la connaissance qui nous dicte ce qu'il faut faire ou éviter pour agir conformément à la droite raison [2]. » Ainsi donc Syl-

1. Patet nos loqui de lege naturali, ut in actu secundo denuntiante, in quo essentia legis consistit, quæ habetur per modum denunciationis.

2. Ideo addendum est, legem naturalem quasi promulgari in habitu, eo ipso

vius appelle cette première impression de la loi faite à l'homme dès la naissance une *quasi promulgation* à l'état *d'habitude* [1], et il ne donne sans restriction ce nom de promulgation qu'à celle qui se fait par la connaissance actuelle que l'homme acquiert de la loi qui doit lui servir de règle. En s'exprimant ainsi, il veut certainement faire entendre que cette impression faite dans l'âme antérieurement à toute connaissance actuelle de la loi, ne suffit pas pour rendre cette loi obligatoire; et c'est pourquoi il dit ensuite : « Il faut ajouter en conséquence, etc [2] » Puis il dit que la promulgation actuelle de la loi a lieu, lorsque l'homme en reçoit la connaissasce, puisque c'est cette promulgation qui est nécessaire, comme elle suffit pour rendre obligatoire cette loi qui doit être la mesure de nos actions. Et que tel soit incontestablement le sentiment de Sylvius, c'est ce qui est rendu évident par ce qu'il dit ailleurs, que « la loi éternelle, prise matériellement, a été loi de toute éternité, mais qu'il n'en est pas de même si on la considère formellement, c'est-à-dire, comme portant avec soi l'obligation actuelle de l'observer, puisque alors elle n'était pas actuellement et parfaitement promulguée [3] » Sylvius dit donc que la loi éternelle (et par ce mot il faut entendre aussi la loi naturelle qui est une participation de la première) n'est une loi actuellement et formellement obligatoire, qu'à partir de l'instant où elle est actuellement promulguée ; ce qui a lieu lorsque l'homme peut discerner ce qu'il doit faire d'avec ce qu'il doit éviter, selon ce que ce même Sylvius avait dit auparavant, que « la loi naturelle est promulguée actuellement à chaque homme, lorsqu'on en reçoit de Dieu la connaissance, qui dicte ce qu'il faut

quod Deus illam mentibus hominum imprimit... Actualiter autem tunc unicuique promulgatur, quando cognitionem a Deo accipit dictantem quid juxta rectam rationem naturalem sit amplectendum, quid fugiendum (in 1-2, q. 90, a. 4).

1. Quasi promulgari in habitu. — 2. Ideo addendum est, etc.

3. Lex æterna fuit ab æterno lex materialiter, non fuit tamen ab æterno formaliter, seu sub ratione legis actualiter obligantis; quia tunc non fuit actualis et perfecta promulgatio (1-2, q. 91, a. 1).

faire ou éviter conformément à la droite raison [1] »

La loi naturelle n'est donc promulguée à l'homme et ne l'oblige, qu'après que l'homme a atteint l'usage de la raison, qui la lui fait connaître et lui en procure la promulgation. Voici en quels termes s'en explique Louis Montésin : « La loi naturelle est promulguée en chacun de nous, du moment où l'on a l'usage de la raison ; et quoique pour lors elle ne soit promulguée que quant aux principes les plus généraux du droit de nature, elle continue à l'être de plus en plus au moyen du raisonnement, dans le cours de la vie, quant aux autres, » c'est-à-dire quant aux principes plus éloignés et à leurs conséquences [2] Duval a dit de même : « Vous demanderez à quel moment la loi de nature commence d'être obligatoire pour chacun. Je réponds qu'elle commence de l'être alors qu'elle est promulguée. Or elle l'est suffisamment, dès qu'on est entré dans l'âge de discrétion [3] » Pierre de Lorca a dit pareillement : « De même que la promulgation est intrinsèque et essentielle aux lois humaimes, de même le jugement de la raison et la connaissance est intrinsèque à la loi de nature [4]. » Notez ces mots, « le jugement de la raison et la connaissance est intrinsèque à la loi [5] : » donc sans ce jugement et cette connaissance de la loi, cette loi n'oblige point. Le P. Cuniliati a dit de même : « On ne doit pas considérer comme violateurs de la loi ceux à qui la loi ne s'est point encore fait connaître... La promulgation de la loi naturelle

1. Actualiter tunc unicuique (lex) promulgatur, quando cognitionem a Deo accipit dictantem, quid juxta rectam rationem naturalem sit amplectendum, quid fugiendum (1-2, q. 90, a. 4, q. 4).

2. Lex promulgatur in unoquoque, dum primo venit ad usum rationis ; et quamvis pro tunc solum promulgatur ista lex quantum ad principia communissima juris naturæ, tamen postea paulatim per discursum promulgatur eadem lex quantum ad alia (*De leg.*, disp. 20, q. 4. n. 85).

3. Quæres quo tempore lex naturæ unumquemque obligare incipiat. Resp. incipere quando promulgatur. Tunc autem sufficienter promulgatur, quando quisque annos discretionis incipit (in 1-2, *de leg.*, q. 3, a. 3).

4. Quemadmodum promulgatio est intrinseca et essentialis humanis legibus, sic rationis judicium et cognitio est intrinseca legi naturæ (In 1-2, disp. 6, *de leg.*, p. 386).

5. Judicium et cognitio intrinseca est legi.

n'a lieu actuellement, que lorsqu'on en reçoit de Dieu la connaissance, qui dicte à chacun ce qu'il doit faire ou éviter conformément à la droite raison [1] Le P Gonet a dit aussi : « La promulgation de la loi naturelle se fait par l'oracle de la raison, qui intime à chacun ce qu'il doit faire ou éviter en vertu de la loi de nature ; donc lorsque cet oracle fait défaut, la loi de nature ne nous fait point une obligation de l'observer [2]. » Le savant Manstrius a dit de même : « Ce droit de nature est intimé aux hommes, et commence à les obliger du moment où ils acquièrent l'usage de la raison, et qu'au moyen de cette loi qui leur est intimée, ils commencent à discerner le bien du mal ; car l'usage de la raison est pour eux une sorte de notification et de manifestation de la loi naturelle. Et c'est ce que saint Paul avait en vue, lorsqu'il écrivait « qu'autrefois il vivait sans loi, mais qu'une fois la loi survenue, le péché avait commencé à revivre [3] » Ce que saint Jérôme explique ainsi [4] : « Lorsque la loi est survenue, c'est-à-dire le moment où l'intelligence s'ouvre et se porte sciemment au bien, et s'abstient avec connaissance du mal, alors le péché commence à revivre, et l'homme devient responsable du péché qu'il commet [5]. »

Le P. Patuzzi nous fait en quatrième lieu cette autre objection : « Pour qu'une loi soit douteuse, il faut qu'on doute si cette loi existe ou non : or ce doute est impossible, puisque les lois tant divines qu'humaines que nous sommes tenus

1. Legis violatores non sunt illi quibus nondum lex innotuit... Actualis legis naturalis promulgatio evenit, quando quis a Deo cognitionem accipit, dictantem quid juxta rationem naturalem sit vel fugiendum vel amplectendum. (T. I, *de mor.*, c. 2, § 1, n. 5, et § 3, n. 1).

2. Promulgatio legis naturæ fit per dictamen rationis intimantis homini ea quæ lege naturæ præscripta sunt aut prohibita sunt ; ergo cum deest tale dictamen, lex naturæ non obligat ad ejus observationem (*Clyp. theol.*, t. 3, disp. 1, a. 6, § 1, n. 55).

3. Ego autem vivebam sine lege aliquando, sed cum venisset mandatum, peccatum revixit (*Rom.*, VIII, 9.)

4. *Epist. ad Algas.*

5. Mastrius de Meldula (Barth.), ord. francis. *Theol. mor., ad mentem DD. Seraphici et Subtilis*, disp. 2. *de leg.*, q. 2, a. 2, n. 31.

d'observer, sont toutes certaines et suffisamment promulguées. Le doute ne peut donc tomber sur l'existence de la loi, mais seulement sur les cas particuliers, savoir, s'ils sont compris ou non dans la loi générale. C'est pourquoi, si nous voulons faire usage du principe supposé qu'une loi douteuse ne peut engendrer d'obligation, nous ne pouvons pas dire qu'une loi n'est pas une loi, mais nous devons dire seulement que lorsqu'il y a probabilité pour et contre, que la loi s'étend ou ne s'étend pas à tels cas particuliers, il est certain dès lors qu'elle ne s'étend pas à ces mêmes cas. Mais si l'on dit cela, la même difficulté élevée contre le principe (probabiliste) revient toujours, car lorsqu'on doute si telle action est permise ou non, par là même qu'on ne sait si elle est comprise ou non dans la loi, on ne peut pas donner un tel principe pour certain. » Voilà l'objection que nous fait le P Patuzzi, en insistant sur ce qu'avait écrit avant lui le P Concina dans sa *Théologie*.

Mais nous lui donnerons pour réponse ce que le P Concina a écrit lui-même dans l'abrégé de sa *Théologie*, où il dit que malgré qu'une loi soit certaine, la diversité des circonstances occurrentes peut faire néanmoins que cette loi tantôt oblige et tantôt n'oblige pas, puisque, bien que les préceptes soient immuables, ils peuvent néanmoins cesser d'être obligatoires en telle circonstance ou telle autre. Tirons avantage de cet aveu, et disons : Il ne sert donc de rien de dire que les lois sont certaines, puisque les circonstances des cas particuliers étant changées, elles peuvent cesser d'être obligatoires, ou du moins cela peut devenir douteux, et posé ce doute, elles cessent d'obliger. Donc, réplique le P Patuzzi, d'après votre principe qu'une loi douteuse n'oblige pas, vous concluez que dans le doute si une loi s'étend ou non à tel cas, il est certain par là même qu'elle ne s'y étend pas du tout. Mais nous répondons en rétorquant l'argument : Donc d'après votre sentiment, dans le doute si une loi s'étend ou non à tel cas, nous devrons dire qu'il est certain qu'elle s'y étend ? Or c'est là ce que nous nions. Pour nous, nous n'affirmons pas

qu'il soit certain qu'une loi douteuse ne s'étend pas au cas en question, mais nous disons : Toutes les fois que les opinions sont également probables de part et d'autre, comme alors il n'est pas certain que la loi s'étende à tel cas, la loi est rendue douteuse par rapport à ce cas, et puisqu'elle est douteuse, elle n'a pas force obligatoire, attendu qu'il lui manque d'être suffisamment promulguée. Un exemple va éclaircir la chose. Nous avons une loi générale qui défend l'usure ; mais lorsqu'il est également probable de part et d'autre que tel contrat est usuraire ou qu'il ne l'est pas, alors il ne paraît pas de loi certaine qui le défende. Par conséquent, tant qu'on doute prudemment si ce contrat est usuraire ou s'il ne l'est pas, quoiqu'il y ait une opinion suivant laquelle ce contrat est interdit par la loi, on ne peut cependant alléguer aucune loi certaine qui l'interdise. Relativement à l'usure même, la loi qui l'interdit est certaine ; mais relativement à ce contrat, la loi est incertaine. A quoi sert-il donc d'objecter (comme le fait notre adversaire) qu'il ne s'agit pas ici de savoir si la loi existe ou non, puisque la loi qui interdit l'usure est certaine, et qu'on a seulement à examiner si elle s'étend ou non à ce cas ? car la réponse à cette objection se présente d'elle-même. Une fois supposé qu'il est vraiment probable que ce cas n'est pas compris dans la loi, dire qu'il est douteux si la loi s'y étend ou non, c'est la même chose que de dire que la loi par rapport à ce cas est douteuse, et qu'en conséquence elle n'a pas à cet égard de force obligatoire.

COROLLAIRE II

Une loi incertaine ne peut pas faire naître une obligation certaine, parce que l'homme est en possession de sa liberté antérieurement à la promulgation de la loi.

« Toute loi doit être manifeste, » a dit saint Isidore [1] De là ce mot du Panormitain (Tudeschi), que lorsqu'une loi est douteuse, on est excusé d'en ignorer la force obligatoire [2] Et

1. Erit autem lex... manifesta (In can. *Erit autem,* dist. 4). — 2. Ubi lex est dubia, excusatur quis a juris ignorantia (In cap. fin. *de Constit*

en effet, la loi même naturelle suffit pour nous convaincre que personne n'est tenu d'observer des préceptes dont on ne sait s'ils existent ou non. Dans le doute s'il y a une obligation, dit le code Justinien, personne n'est présumé l'avoir contractée [1]. Saint Thomas enseigne la même chose, lorsqu'il dit que la loi (et il parle de la loi divine et éternelle) doit être certaine pour avoir force obligatoire [2] Le saint docteur se fait à lui-même cette objection : « Une mesure doit être tout à fait certaine : mais la loi éternelle nous est inconnue : donc elle ne peut pas être la mesure de notre volonté, de telle sorte que la bonté de celle-ci dépende de cette loi [3] » Et il donne cette réponse : « Bien que la loi éternelle nous soit inconnue en tant qu'elle réside dans l'entendement divin, elle peut néanmoins, en quelque façon, être connue de nous, soit au moyen de la raison naturelle qui en dérive comme sa propre image, soit à l'aide de quelque révélation surajoutée à cette même raison [4]

Saint Thomas ne nie donc pas que la loi divine doive être certaine pour servir de mesure à nos actions; seulement il dit qu'il n'est pas besoin que nous la connaissions de la même manière que Dieu la connaît, mais qu'il suffit qu'elle vienne à notre connaissance, soit par la lumière de la raison naturelle, soit au moyen d'une révélation spéciale.

Mais le docteur angélique établit cette doctrine avec encore plus de force et de clarté dans un autre passage, où il se fait cette demande : « La conscience oblige-t-elle [5] ? » A quoi il répond : « Il faut raisonner de la force que peut avoir le commandement d'un maître pour lier la volonté de la manière dont celle-ci peut être liée, comme de celle qu'a une action matérielle pour lier coactivement une substance matérielle.

1. In dubio nullus præsumitur obligatus (Authentica *Quibus modis nat.*, etc., § *Natura.*) — 2. 1-2, q. 19, a. 4, ad 3m.

3. Mensura debet esse certissima : sed lex æterna est nobis ignota : ergo non potest esse nostræ voluntatis mensura, ut ab ea bonitas voluntatis nostræ dependeat.

4. Licet lex æterna sit nobis ignota secundum quod est in mente divina, innotescit tamen nobis aliqualiter per rationem naturalem quæ ab ea derivatur, ut propria ejus imago, vel per aliqualem revelationem superadditam.

5. Utrum conscientia liget.

Or l'action d'un agent corporel ne nécessite jamais aucun effet matériel, s'il n'y a contact entre elle et la chose à laquelle elle s'impose. De même donc le commandement d'un maître n'impose aucune obligation, tant qu'il n'atteint pas celui à qui il est fait. Or c'est en se faisant connaître à celui-ci qu'un commencement peut l'atteindre à sa manière. Par conséquent personne ne peut être lié par un précepte qu'au moyen de la connaissance qu'on peut avoir de ce précepte. Et ainsi quiconque est incapable de rien connaître, ne peut être lié par aucun précepte ; et par conséquent, si l'on ignore un précepte divin, on ne peut être obligé de l'observer, qu'autant qu'on est tenu d'en prendre connaissance. Mais si l'on ne le connaît pas et qu'on ne soit pas tenu de le connaître, on n'a dès lors aucune obligation de l'observer. Comme dans les choses matérielles un agent corporel n'agit que par contact, ainsi dans les choses spirituelles un précepte n'oblige qu'autant qu'il est notifié [1] » Notez ces mots : « Personne ne peut être lié par un précepte, qu'au moyen de la connaissance qu'il peut avoir de ce précepte [2] Mais écoutons maintenant les objections du P Patuzzi par rapport à notre second principe mis en tête de cet autre corollaire, et notamment à ce texte de saint Thomas.

Il objecte 1° que le mot *scientia* dont s'est servi saint Thomas, ne signifie pas une connaissance certaine, mais seulement une simple idée du précepte, qui dans notre cas, dit-il,

1. Ita se habet imperium alicujus gubernantis ad ligandum in rebus voluntariis illo modo ligationis, qui voluntati accidere potest, sicut se habet actio corporalis ad ligandum res corporales necessitate coactionis. Actio autem corporalis agentis nunquam inducit necessitatem in rem aliam, nisi per contactum coactionis ipsius ad rem in qua agit. Unde nec imperio alicujus domini ligatur aliquis, nisi imperium attingat ipsum cui imperatur. Attingit autem ipsum per scientiam. Unde nullus ligatur per præceptum aliquod, nisi mediante scientia illius præcepti. Et ideo ille qui non est capax notitiæ, præcepto non ligatur; nec aliquis, ignorans præceptum Dei, ligatur ad præceptum faciendum, nisi quatenus tenetur scire præceptum. Si autem non teneatur scire nec sciat, nullo modo ex præcepto ligatur. Sicut in corporalibus agens corporale non agit, nisi per contactum ; ita in spiritualibus præceptum non ligat, nisi per scientiam. (*De verit.*, q. 17, a. 3).

2. Unde nullus ligatur per præceptum aliquod, nisi mediante scientia illius præcepti.

résulte de la probabilité de deux opinions opposées. Je réponds et je dis premièrement : que par ce mot *scientia*, il faille entendre une connaissance probable, c'est là créer un vocabulaire nouveau, ou attacher un sens tout nouveau à l'ancien vocabulaire, puisque tous les philosophes avec saint Thomas distinguent la science de l'opinion, en ce que la première est une connaissance certaine des vérités qui en sont l'objet. Mais le P Patuzzi fait instance, et persiste à soutenir que saint Thomas, sous ce nom de science, comprend aussi la connaissance probable, telle que celle que suppose notre cas, puisque, dans ce même passage, le docteur angélique conclut que celui qui n'est pas capable d'avoir l'idée, *notitia*, du précepte, n'est point lié par le précepte. Mais je réponds encore que dans tous les vocabulaires le mot *notitia* est synonyme de *cognitio*, et qu'ainsi *notice* de la loi est même chose que connaissance de la loi. Au reste, en accordant même que ce mot *notitia* signifie une simple probabilité de l'existence d'une loi, tout au plus pourra-t-on l'entendre d'une probabilité qu'on aurait de l'existence de la loi sans avoir à lui opposer une probabilité contraire : car autrement, lorsque l'opinion favorable à la liberté se présente avec une probabilité égale, il est certain qu'alors, comme nous l'avons dit, nous n'avons plus qu'une sorte de soupçon par rapport à la loi contestée, soupçon qu'on ne peut appeler ni connaissance, ni même *notice*, puisqu'en ce cas, si notice il y a, cette notice a pour objet, non la loi, mais le doute ou la question de savoir si la loi existe ou non. Mais que saint Thomas, en exigeant la science du précepte comme condition de sa force obligatoire, ait voulu parler non d'un doute ou d'une opinion douteuse, mais d'une vraie science, c'est ce que prouve le contexte de l'article, où il est dit que de même que dans les choses matérielles, l'agent corporel n'agit que par son contact sur l'objet qui obéit à son action, de même dans les choses spirituelles le précepte ne lie que par la science qui en est donnée [1] ;

1. Sicut in corporalibus agens corporale non agit nisi per contactum (coactionis ad rem), ita in spiritualibus præceptum non ligat, nisi per scientiam.

comme plus haut il avait dit : « Pour voir de quelle façon la conscience lie ou oblige, il faut savoir que ces mots *lier*, *obliger*, sont pris métaphoriquement et transférés des choses matérielles aux choses spirituelles, pour signifier, sous un rapport comme sous un autre, une sorte de nécessité imposée : car celui qui est lié se voit dans la nécessité de rester à la place où on l'a lié, sans pouvoir se porter ailleurs [1] » Donc, de même que celui qui n'est point actuellement lié est le maître de se transporter où il veut, ainsi quiconque n'est point encore lié par un précepte, au moyen de la science qui lui serait donnée de ce précepte, est le maître de faire ce qu'il voudra. Mais comment peut-on dire de quelqu'un qu'il en ait la science, si tout ce qu'il en sait c'est que ce précepte est douteux? Tout ce qu'on doit dire alors, c'est qu'il l'ignore, puisqu'il ne sait s'il y a précepte ou non.

Le P Patuzzi fait sur ce même texte de saint Thomas cette autre objection : il y est dit que quand on ignore le précepte divin, on n'est pas tenu à autre chose, qu'à s'assurer si ce précepte existe [2] Donc, conclut de là le P Patuzzi, si, quoiqu'on ignore s'il y a précepte, on est tenu de s'en assurer, on est dès lors lié par le précepte, et si on l'enfreint, on reste sans excuse. Mais ce n'est pas là du tout ce que veut dire le saint docteur : il enseigne simplement dans le passage allégué, que celui qui est obligé de prendre connaissance du précepte n'est point excusé de péché, s'il reste à cet égard dans une ignorance coupable, La pensée du saint docteur est rendue évidente par ce qu'il ajoute dans ce même article, que « la conscience erronée n'est pas alors une excuse suffisante des péchés que fait commettre l'erreur où l'on se trouve [3] » Com-

1. Ad videndum autem quomodo (conscientia) ligat, sciendum est quod ligatio metaphorice a corporalibus ad spiritualia sumpta, necessitatis impositionem importat ; ille enim qui ligatus est necessitatem habet consistendi in loco in quo ligatus est, et aufertur ei potestas ad alia divertendi.

2. Nec aliquis ignorans præceptum Dei ligatur ad præceptum faciendum, nisi quatenus tenetur scire præceptum.

3. Tunc conscientia erronea non sufficit ad absolvendum, quando in ipso errore peccat.

ment l'erreur où l'on se trouve peut-elle rendre coupable, autrement que dans le cas où cette erreur elle-même est un péché par suite de la négligence coupable que l'on a mise à en sortir, comme s'en est expliqué saint Thomas lui-même dans cet autre endroit, en s'appuyant sur saint Augustin : « L'ignorance tout à fait involontaire n'est pas un péché, et c'est ce qu'a fait entendre saint Augustin par ces paroles : « On ne vous fait point un crime de votre ignorance, si vous la subissez malgré vous, mais si vous négligez d'en sortir. » En disant que vous vous rendez coupable si vous négligez de dissiper votre ignorance, il fait entendre que l'ignorance n'est coupable que lorsqu'elle est l'effet de la négligence, négligence qui consiste à ne pas s'appliquer à apprendre ce qu'on est tenu de savoir [1] Donc on ne pèche nullement lorsque, hésitant entre deux opinions également probables, on s'est appliqué à connaître s'il y a une loi qui tranche la question, et que n'en trouvant point de certaine malgré toute la diligence dont on a pu user, on se croit libre de suivre l'opinion qu'on voudra.

Notre adversaire nous objecte en second lieu que la possession de la loi éternelle précède la possession de notre liberté, et qu'en conséquence dans les questions douteuses c'est l'opinion favorable à la loi qui doit avoir la préférence. Voici ma réponse. Nous avons déjà vu que, de l'avis des théologiens, la loi éternelle n'est pas une loi proprement dite par rapport aux hommes. Mais accordons qu'elle en soit une, on ne peut pas dire néanmoins que l'obligation qui peut en résulter possède antérieurement à la liberté que Dieu nous a donnée. Car, bien qu'en Dieu il n'y ait pas succession de connaissance et de conseil, puisque tout lui est présent de toute éternité, néanmoins l'homme a été présent d'une priorité de raison, ou

1. Ignorantia quæ est omnino involuntaria non est peccatum, et hoc est quod Augustinus dicit : Non tibi imputatur ad culpam, si invitus ignoras, sed si scire neglexeris (*De lib. arb.*, lib. III, c. XIX, n. 53). Per hoc autem quod ait, *sed si scire neglexeris*, dat intelligere, quod ignorantia habet, quod sit peccatum, ex negligentia præcedente, quæ nihil est aliud, quam non applicare animum ad sciendum ea quæ quis scire debet (*De malo*, q. 3, n. 7, ad 7).

de nature, à la pensée divine avant la loi faite pour régler ses actions : car il est naturel qu'un législateur considère les dispositions de ses sujets avant les lois qu'il conviendra de leur imposer. Je dis *qu'il conviendra*, car la loi faite pour les hommes ne doit pas être la même que la loi faite pour les anges, et parmi les hommes mêmes, autre est la loi pour les prêtres, autre la loi pour les laïques ; autre est la loi pour les célibataires, autre la loi pour les gens mariés. Cette doctrine n'est pas la mienne, mais bien celle de saint Thomas, qui, après s'être posé cette question : « Y a-t-il une loi éternelle [1] ? » et s'être fait cette objection : « Il semble qu'il n'y ait pas de loi éternelle, attendu que toute loi requiert des sujets auxquels elle soit imposée, et qu'avant la création il n'y avait point de sujets auxquels cette loi pût être imposée, puisque Dieu seul existe de toute éternité [2], » répond de la manière suivante : « Les choses qui n'existent pas en elles-mêmes existent en Dieu, en tant qu'il les connaît et les préordonne, conformément à cette parole : « Il appelle les choses qui ne sont pas comme celles qui sont [3] » Le concept éternel de la loi divine peut donc être considéré comme devant constituer la loi éternelle, en tant que Dieu forme ce concept en vue du gouvernement des choses qu'il connaissait d'avance [4] » Remarquez ces mots, « des choses qu'il connaissait d'avance [5] » Ainsi donc Dieu a considéré d'abord, d'une priorité de raison, l'homme en tant que libre, et ensuite la loi qu'il avait à lui imposer. Par exemple, Dieu a de toute éternité prohibé l'homicide : il a donc considéré d'abord, d'une priorité de raison, les hommes qui pourraient être mis à mort par leurs sem-

1. Utrum sit aliqua lex æterna.

2. I. Videtur quod non sit aliqua lex æterna; omnis enim lex aliquibus imponitur : sed non fuit ab æterno, cui aliqua lex posset imponi, solum enim Deus fuit ab æterno : ergo nulla lex est æterna. — 3. *Rom.*, IV, 17.

4. Ad primum dicendum quod ea quæ in seipsis non sunt, apud Deum existunt, in qantum sunt ab eo cognita et præordinata, secundum illud : *Qui vocat ea quæ non sunt, tanquam ea quæ sunt.* Sic igitur æternus divinæ legis conceptus habet rationem legis æternæ, secundum quod a Deo ordinatur ad gubernationem rerum ab ipso præcognitarum (1-2, q. 91, a. I).

5. Rerum ab ipsopræcognitarum.

blables, et puis il a porté la loi de respecter la vie du prochain.

Donc, répond le P Patuzzi, vous allez dire que l'homme est né libre, indépendant? Nullement, il naît dépendant de l'autorité divine, et par conséquent obligé à l'observation de tous les préceptes qu'il plaira à Dieu de lui imposer; mais pour que l'homme soit lié par ces préceptes, il faut qu'ils lui soient promulgués et notifiés par la lumière de sa raison; et tant que cela reste à faire, l'homme possède la liberté que Dieu lui a donnée, et qui étant certaine, ne peut être liée que par un précepte certain; comme d'ailleurs toute loi est une règle et une mesure sur laquelle l'homme doit régler et mesurer ses actions, il est de toute nécessité que cette règle ou cette mesure ne reste pas incertaine. Mais c'est à tort que nos adversaires s'imaginent qu'on ne doit se permettre de rien faire, à moins de savoir certainement que la chose est permise de Dieu. Car s'il en était ainsi, la loi divine n'aurait pas eu besoin de promulgation, mais il aurait fallu seulement que Dieu déclarât les choses qu'il permettait à l'homme de faire. Tout autre cependant a été la conduite de Dieu, car voici ce qu'il a fait, et que l'Ecclésiastique a pris soin de nous rappeler : « Dieu a créé l'homme dès le commencement, et il l'a laissé dans la main de son propre conseil. Il lui a donné de plus ses ordonnances et ses préceptes. Si vous voulez observer les commandements, ils vous conserveront, etc. [1]. » Dieu a donc commencé par créer l'homme libre, en lui donnant la liberté d'agir selon son bon plaisir, conformément à ce qu'a dit l'Apôtre, que l'homme est le maître de sa volonté [2] Et ce n'est qu'ensuite qu'il lui a donné à observer des ordonnances et des préceptes ; de sorte que la liberté de l'homme étant une possession certaine, et antérieure à l'obligation que la loi pourra lui imposer, ne peut être liée que par une loi certaine.

De là vient que les anciens auteurs ont communément enseigné que, lorsque la loi est obscure, et qu'on ne trouve au-

1. Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in manu consilii sui. Adjecit mandata et præcepta sua ; si volueris mandata servare, conservabunt te, etc.

2. Potestatem habens suæ voluntatis (I *Cor.*, VII, 37).

cun texte de l'Ecriture, ni aucune décision de l'Eglise, ni aucune raison évidente qui en dissipe l'obscurité, on ne doit rien taxer de péché mortel : c'est qu'ils tenaient pour certain qu'une loi douteuse ne saurait avoir force obligatoire. Voici ce que saint Raymond écrivait à ce sujet : « Ne vous laissez point emporter à trouver des péchés mortels là où l'Ecriture ne vous en donne pas de certitude [1] » Saint Antonin a dit de même : « Si le confesseur ne peut parvenir à voir clairement qu'il y a péché mortel, il ne doit point alors précipiter sa décision, mais faire ce que recommande Guillaume (d'Auvergne), qui est de ne pas refuser pour cela l'absolution, ni obliger son pénitent à se croire, pour semblable chose, coupable de péché mortel. Et comme les lois sont plus disposées à délier qu'à lier [2], et qu'il vaut mieux avoir à rendre compte à Dieu de trop d'indulgence que de trop de sévérité, comme le dit saint Chrysostome, il faut plutôt l'absoudre [3] » Même chose a été dite par Gabriel Biel, qui florissait vers l'an 1480 : « On ne doit, a-t-il dit, rien taxer de péché mortel, à moins d'avoir pour le faire une raison évidente, ou une autorité manifeste de l'Ecriture [4] » Saint Thomas a enseigné la même chose, lorsqu'il a dit : « Celui qui donne son assentiment à l'opinion d'un maître qui se trouve en opposition manifeste avec les témoignages de l'Ecriture, ou avec l'enseignement publiquement autorisé par l'Eglise, ne peut pas être excusé d'erreur, non plus que de péché [5] » Saint Thomas donc, en condamnant

1. Ne sis pronus judicare mortalia peccata, ubi tibi non constat per certam Scripturam (*De pœnit.*, lib. III, § 21).

2. C. *Ponderet*, dist. 50. — 5. C. *Alligant.*, caus. 26, q 7.

3. Si vero non potest (confessarius) clare percipere, utrum sit mortale, non videtur tunc præcipitanda sententia, ut dicit Guillelmus, ut deneget propter hoc absolutionem, vel illi faciat conscientiam de mortali. Et cum promptiora sint jura ad solvendum quam ligandum, et melius sit Domino reddere rationem de nimia misericordia, quam de nimia severitate, ut dicit Chrysostomus, potius videtur absolvendus (p. 2, tit. 4, a. 5, § *In quantum*).

4. Nihil debet damnari tamquam mortale peccatum, de quo non habetur evidens ratio, vel manifesta auctoritas Scripturæ (In IV, dist. 6, q. 4, concl. 5).

5. Qui ergo assentit opinioni alicujus magistri contra manifestum Scripturæ testimonium, sive contra id quod publice tenetur secundum Ecclesiæ auctoritatem, non potest ab erroris vitio excusari (*Quodl.* III, art. 10).

celui qui se mettrait en opposition manifeste avec les témoignages de l'Ecriture ou avec l'enseignement publiquement autorisé par l'Eglise, fait assez entendre qu'il est loin de condamner ceux qui suivent une opinion que ne contredit aucune loi certaine, comme l'observe Jean Nyder à propos de ce même texte : « Ces paroles de saint Thomas, dit-il, ne peuvent s'entendre que des cas où il est manifeste par les témoignages de l'Ecriture ou par les décisions de l'Eglise, qu'une opinion est en opposition avec la loi de Dieu, mais non des autres où rien de cela n'est évident, puisque autrement il se contredirait lui-même dans le même livre [1] » Saint Thomas lui-même va nous donner raison dans un autre passage où il dit : « A moins d'avoir expressément la vérité pour soi, il y a du danger à décider soi-même toute question où il s'agit de péché mortel; parce que l'erreur que l'on commettrait en ne croyant pas péché mortel ce qui est péché mortel, quoiqu'elle puisse excuser la conscience en quelque chose, ne l'excuse pas en totalité, et que, d'un autre côté, celle que l'on commettrait en croyant péché mortel ce qui n'est pas péché mortel, rendrait celui qui ferait la chose coupable en tout cas de péché mortel, à cause du témoignage, bien qu'erroné, de sa propre conscience [2] » Remarquez ces mots, « à moins d'avoir expressément la vérité pour soi, il y a du danger à décider [3] » Donc c'est un principe faux, que celui de nos adversaires, au dire desquels, si l'on est dans le doute, la loi possède, et que par conséquent il faut en cas de doute prendre le parti le plus sûr. Mais le P Patuzzi dira : Si c'est la liberté qui possède, pourquoi saint Thomas a-t-il écrit qu'on n'est pas excusé en tout

1. Hæc verba sancti Thomæ non possunt intelligi, nisi de illis, ubi manifeste patet ex Scriptura vel Ecclesiæ determinatione, quod sit contra legem Dei; et non de illis ubi illud non apparet, alias sibi contradiceret in eodem libro (*In Consol.*, c. xi, art. 3).

2. Omnis quæstio, in quo de mortali peccato quæritur, nisi expresse veritas habeatur, periculose determinatur : quia error quo non creditur esse mortale, quod est mortale, conscientiam non excusat a toto, licet forte a tanto. Error vero, quo creditur esse mortale, quod non est mortale, ex conscientia ligat ad peccatum mortale (*Quodl.* x, a. 15).

3. Nisi expresse veritas habeatur, periculose determinatur.

quand on s'attache à l'opinion la moins sévère? Nous répondons que le saint docteur ne parle pas en cet endroit du dernier jugement pratique qui peut être rendu certain au moyen d'un principe réflexe, mais qu'il ne parle que du jugement direct, qui est douteux, puisque les deux opinions le sont, et c'est pourquoi il dit qu'on n'est pas excusé quand on s'attache à l'opinion la moins sévère en vertu seulement de ce jugement direct. Il en serait autrement, dit saint Antonin, si l'on embrassait une semblable opinion en vertu d'un jugement définitif fondé sur un principe réflexe. Ecoutons le saint archevêque : « Observons ce qu'a dit saint Thomas dans un de ses quolibets, qu'il y a danger à trancher une question où il s'agit de savoir s'il y a péché mortel, ou non, à faire telle ou telle chose, tant qu'on n'a pas pour la décider une autorité expresse de l'Ecriture ou des canons, ou une raison évidente. Car si l'on décide qu'il y a péché mortel, et que cependant il n'y ait pas de péché mortel, on ne s'en rend pas moins coupable de péché mortel en le faisant, parce que tout ce qui se fait contre le cri de la conscience conduit à l'enfer; si au contraire on décide qu'il n'y a pas péché mortel, tandis qu'il y a péché mortel, l'erreur où l'on sera n'empêchera pas qu'on se rende encore coupable de péché mortel. Mais cette seconde assertion paraît devoir s'entendre avec explication, et pour le cas où l'erreur que l'on commettrait serait l'effet d'une ignorance crasse, mais non pour celui où l'on aurait en sa faveur une opinion probable, par exemple, si l'on avait préalablement consulté des hommes habiles en de telles matières, et qu'ils eussent déclaré que telle action n'est pas mortelle; car il semble qu'alors l'ignorance serait comme invincible et excuserait de tout péché. Ce que nous disons ici ne peut se rapporter qu'à ce qui n'est pas expressément contre le droit divin ou naturel, ou contre les articles de foi et les dix commandements, sur lesquels points l'ignorance ferait qu'on serait ignoré soi-même... Et si l'on disait qu'en tel cas il y a usure, et que l'usure est contre le Décalogue, quelqu'un pourrait répondre qu'il convient que l'usure est contre le Décalogue,

mais qu'il ne paraît pas clairement que tel cas soit usuraire, puisque les sages ne sont pas d'accord sur ce point [1] » Ainsi, selon saint Antonin comme selon saint Thomas, lorsque la vérité n'est pas manifeste, la loi étant douteuse ne saurait obliger.

Nos adversaires objectent en troisième lieu, qu'il n'y a de permis que ce qui est conforme à la volonté divine. Je suis bien aise qu'on me fasse cette objection, car ce que saint Thomas enseigne sur ce point va suffire pour confirmer entièrement notre sentiment. Le Docteur angélique se pose à lui-même cette demande : « Pour que la volonté humaine soit bonne, est-il nécessaire qu'elle se conforme à la volonté divine quant à l'objet voulu [2]? » et il répond que nous sommes tenus de nous conformer à la volonté divine quant à son objet formel, qui est le bien en général, puisqu'il n'est permis à personne de vouloir autre chose que le bien; mais que cette obligation n'a pas lieu quant à l'objet matériel du vouloir. Ensuite le saint docteur se fait cette objection : « Il paraît que la volonté de l'homme ne doit pas toujours se conformer à la volonté divine, quant à l'objet voulu : car nous ne pouvons pas vouloir ce que nous ignorons... or nous ignorons ce que Dieu veut en beaucoup de choses : donc la volonté humaine ne

1. Notandum est, quod dicit S. Thomas in quadam quæstione de quodlibetis, quod quæstio, in qua agitur de aliquo actu, utrum sit peccatum mortale vel non, nisi ad hoc habeatur auctoritas expressa scripturæ sacræ, aut canonis Ecclesiæ, vel evidens ratio, nonnisi periculosissime determinatur. Nam si determinet quod sit mortale, et non sit, mortaliter peccavit contrafaciens, quia omne quod est contra conscientiam ædificat ad gehennam; si autem determinatur quod non sit mortale, et est, error suus non excusabit eum a mortali. Sed hoc secundum videtur sane intelligendum, quando erraret ex crassa ignorantia; secus, si ex probabili; puta, quia consuluit peritos in tali materia, a quibus dicitur illud tale non esse mortale : videtur enim tunc in eo esse ignorantia quasi invincibilis, quæ excusat a toto. Et hoc quantum ad ea quæ non sunt expresse contra jus divinum, vel naturale, vel contra articulos fidei et decem præcepta, in quibus ignorans ignorabitur... Et si diceretur hic esse usuram, et usura est contra decalogum; respondetur, sed hunc contractum esse usurarium non est clarum, cum sapientes contraria sibi invicem sentiant (p. 2, tit. 1, c. 11, § 28).

2. Utrum necessarium sit voluntatem humanam conformari voluntati divinæ in volito, ad hoc ut sit bona (1-2, q. 19, a. 10).

peut se conformer à la volonté divine quant à l'objet [1] » Et il répond : « Nous pouvons connaître d'une manière générale quel est l'objet de la volonté divine ; car nous savons que Dieu ne veut que le bien, et par conséquent quiconque veut un objet en tant que bien, a sa volonté conforme à celle de Dieu quant à l'objet [2], » c'est-à-dire quant à l'objet formel ou général. Il dit ensuite : « Mais nous ne savons pas ce que Dieu veut en particulier ; et, sous ce rapport, nous ne sommes pas tenus de conformer notre volonté à la sienne [3] » Donc l'homme n'est pas tenu de conformer sa volonté à celle de Dieu quant à l'objet particulier de cette volonté, même par rapport aux préceptes divins, tant que, sous ce rapport, elle ne nous est pas manifestée, comme l'explique avec plus de précision le P Gonet en ces termes : « L'homme n'est tenu de conformer sa volonté à celle de Dieu quant à l'objet matériel, que lorsque cette divine volonté lui est manifestée par un précepte ou par une défense [4] »

Mais le P Patuzzi fait instance et dit : « En fait de préceptes et de prohibitions, nous devons toujours nous conformer à la volonté divine, même quant à son objet matériel, attendu que Dieu nous a donné ses préceptes pour que nous les observions, et qu'ils nous ont été notifiés dans ses lois. » Mais je demande : Si un précepte est douteux et obscur, comme il arrive dans le conflit de deux opinions également probables, comment peut-on dire qu'il nous soit suffisamment notifié? Il n'y a alors de suffisamment notifié pour nous que le doute re-

1. Videtur quod voluntas hominis non debeat semper conformari divinæ voluntati in volito: non enim possumus velle quod ignoramus... Sed quid velit Deus ignoramus in plurimis; ergo non potest humana voluntas divinæ voluntati conformari in volito.

2. Ad primum dicendum, quod volitum divinum secundum rationem communem, quale sit, scire possumus; scimus enim quod Deus quidquid vult, vult sub ratione boni. Et ideo quicumque vult aliquid sub quacumque ratione boni, habet voluntatem conformem voluntati divinæ, quantum ad rationem voliti.

3. Sed in particulari nescimus quid Deus velit, et quantum ad hoc non tenemur conformare voluntatem nostram divinæ voluntati.

4. Homo non tenetur conformari voluntati divinæ in volito materiali, nisi quando voluntas divina nobis præcepto vel prohibitione manifestatur (*Clyp.*, t. III, dist. 6, a. 2, n. 37, in fin.).

latif à ce précepte, et non le précepte lui-même, comme nous l'avons montré plus haut, en faisant voir que dans la concurrence de deux opinions également probables, ni l'une ni l'autre n'est probable, mais que chacune des deux reste alors douteuse. C'est pourquoi tout ce qu'on peut dire en ce cas, c'est que nous avons un doute sur le précepte en question, mais non la connaissance de ce précepte lui-même. Et en effet, comment pourra-t-on jamais dire que nous avons la connaissance d'une loi, lorsque nous ne savons vraiment si cette loi existe, ou non? Tout ce que nous pouvons dire alors sans erreur, c'est que cette loi ne nous est pas connue, et qu'en conséquence, suivant la doctrine de saint Thomas, nous ne sommes pas tenus de nous conformer sur cet objet matériel en particulier à la volonté divine, puisqu'elle nous est inconnue sous ce rapport; car Dieu ne nous a fait nulle part le commandement d'obéir à sa volonté, lors même qu'elle ne nous est pas manifestée.

C'est ce que saint Thomas confirme en termes encore plus exprès dans un autre passage où, après s'être posé à lui-même cette question : « Doit-on obéir à Dieu en toutes choses [1]? » il répond affirmativement, mais aussitôt il s'objecte à lui-même : « Quiconque obéit à Dieu, conforme sa volonté à la sienne, même quant à l'objet. Mais on a prouvé plus haut [2] que nous ne sommes pas toujours obligés de conformer notre volonté à celle de Dieu sous tous les rapports. Donc nous ne sommes pas tenus d'obéir à Dieu en tout [3] » Et il donne cette réponse : « L'homme n'est pas toujours tenu de vouloir ce que Dieu veut, cela est vrai; mais il doit toujours vouloir ce que Dieu veut qu'il veuille, et cette dernière volonté de Dieu, nous la connaissons par ses préceptes [4] » Voilà donc le saint

1. Utrum in omnibus Deo sit obediendum (2-2,q.104, a.4).—2. 1-2,q.19,a. 10.

3. Quicumque obedit Deo uniformat voluntatem suam voluntati divinæ, etiam in volito; sed non quantum ad omnia tenemur conformare voluntatem nostram voluntati divinæ, ut supra habitum est. Ergo non in omnibus tenetur homo Deo obedire.

4. Ad tertium dicendum quod etsi non semper teneatur homo velle quod Deus vult, semper tamen tenetur velle quod Deus vult eum velle, et homini præcipue innotescit per præcepta divina.

docteur qui nous explique on ne peut mieux que nous ne sommes tenus d'observer ses commandements, que lorsque ceux-ci nous sont manifestés. Ainsi nous sommes tenus d'obéir à Dieu et de nous conformer à sa volonté, non pas précisément en tout ce que Dieu veut, mais en tout ce qu'il veut que nous voulions [1] Mais comment saurons-nous ce que Dieu veut que nous voulions? Nous le saurons, dit saint Thomas, surtout lorsque sa volonté nous sera manifestée par les préceptes divins [2] Ce n'est donc pas assez d'une connaissance douteuse d'un précepte, pour que nous soyons tenus de l'observer comme étant précisément la chose que Dieu veut; mais il faut de plus que nous en ayons une connaissance certaine et manifeste, ce que signifie l'expression *innotescit* dont s'est servi saint Thomas..

Je demande maintenant, pour conclure ce point : Dans le cas où la volonté divine ne nous serait pas encore connue par rapport à l'observance de certains préceptes particuliers, serions-nous tenus de nous y conformer? Nullement, répond le Docteur angélique : « Nous ne savons pas toujours ce que Dieu veut en particulier, et sous ce rapport nous ne sommes pas tenus de conformer notre volonté à la volonté divine[3] » Et le P Gonet, comme nous l'avons vu, confirme expressément cette réponse en disant : « On n'est tenu de se conformer à la volonté divine quant à l'objet matériel, que lorsque cette volonté nous est manifestée par un précepte ou par une prohibition [4] » Et Jean Gerson, comme nous l'avons rapporté plus haut, va même jusqu'à dire que Dieu ne peut pas obliger sa créature à observer sa volonté, sans qu'il la lui fasse auparavant connaître [5]

1. Quod Deus vult nos velle. — 2. Præcipue innotescit per præcepta divina.

3. Sed in particulari nescimus quid Deus velit, et quantum ad hoc non tenemur conformare voluntatem nostram divinæ voluntati.

4. Homo non tenetur se conformare voluntati divinæ in volito materiali, nisi quando voluntas divina nobis præcepto vel prohibitione manifestatur (*Clyp*., disp. 6, a. 2, n. 37).

5. Necesse est dari manifestationem ordinationis ac voluntatis Dei, nam per solam suam voluntatem nondum potest Deus absolute creaturæ imponere obligationem (lib. *De vit. spirit.*, lect. 2).

On voit par là que saint Thomas a constamment soutenu, à toute occasion, que les lois ont besoin d'être certaines pour être obligatoires : car, partout où il touche cette matière, il se sert d'expressions qui indiquent clairement que telle est sa pensée. Il dit, par exemple, que la loi, pour être obligatoire, doit être appliquée par sa notification [1] Il dit que la loi naturelle est promulguée en tant que Dieu l'a gravée dans nos cœurs de telle manière, que nous la connaissons naturellement [2] S'il faut que nous la connaissions naturellement, nous ne sommes donc tenus de l'observer que lorsque nous la connaissons, et non lorsque nous en doutons. Il dit que la loi est la mesure sur laquelle nous devons mesurer nos actions, et il ajoute en conséquence que cette mesure doit être on ne peut plus certaine [3] Il dit que de même qu'une corde ne lie qu'autant qu'elle est appliquée par le contact, ainsi un précepte n'oblige qu'au moyen de la science qui en est donnée [4] Il dit que nous ne sommes tenus d'obéir à Dieu, que lorsque sa volonté nous est manifestée, principalement par les préceptes divins [5] Concluons que, d'après tous ces enseignements de saint Thomas, la loi n'oblige que lorsqu'elle est *connue*, que lorsqu'elle est *très-certaine*, que lorsqu'on en a la *science*, que lorsqu'elle nous est *notifiée* et manifestée.

Ce point étant donc établi, c'est vainement que nos adversaires nous objectent que, lorsque deux opinions opposées sont également probables, celle des deux qui est la plus sûre, si elle n'engendre pas une obligation certaine, nous fait contracter du moins une obligation probable, et qu'ainsi nous ne pourrons pas porter un jugement moralement certain de l'honnêteté de notre action (en nous attachant à l'opinion contraire), comme il faudrait que cela fût pour agir en sûreté de

1. Ut per ipsius notitiam applicetur (1-2, q. 90, a. 4).
2. Ex hoc ipso, quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam (*ibid.*, ad 1m.)
3. Mensura debet esse certissima (1-2, q. 19, a. 4, ad 3m.)
4. Nullus ligatur per præceptum, nisi mediante scientia illius præcepti (*De verit.*, q. 17, a. 3).
5. Præcipue innotescit per præcepta divina (1-2, q. 19, a. 10).

conscience. Mais nous avons répondu déjà plus d'une fois à cette difficulté, que lorsque deux opinions également probables sont en présence, l'opinion qui tient pour la loi ne nous oblige pas à autre chose que de déposer notre doute : or, de l'aveu de tous les probabilioristes comme de tous les probabilistes, et du P Patuzzi lui-même, ainsi que nous l'avons vu, ce doute peut être déposé à l'aide non-seulement d'un principe direct, mais aussi d'un principe réflexe, pourvu que ce principe soit certain, pour qu'il puisse nous donner la certitude morale de l'honnêteté de notre action.

Nos adversaires nous objectent en quatrième lieu la règle exprimée dans le droit canon, que dans le doute il faut choisir le parti le plus sûr, comme il est dit dans le chapitre *Illud Dominus*, *de clerico excom. deposito*, etc., dans le chap. *Obedientiam*, *de homic.*, et dans le chap. *Petitio tua*, *eod. tit.*, et de même dans la clémentine *Exivi*, à ces mots : *Item quia*, *de verb. signif.*, enfin dans le chap. *Juvenis*, *de sponsalibus* [1] Ces canons, nous objectent nos adversaires, parlent de tout doute en général; on doit donc les prendre dans ce même sens. Je réponds et j'accorde que ces canons doivent s'appliquer généralement à tous les doutes pratiques et de fait, tels qu'étaient ceux pour lesquels ce principe était invoqué dans les canons allégués; mais qu'ils ne sont point applicables aux doutes spéculatifs et de droit, et c'est l'explication que donnent saint Antonin, Chrétien Wolf, Nyder, Soto, Suarez, Tabiena, Sylvestre, Angèle, Henriquez, Anglès, saint Bonaventure, Gerson, Pelbart et presque tous les autres, comme nous le verrons ci-après; car ils disent tous que lorsqu'il s'agit de doutes spéculatifs, le principe objecté n'est que de conseil, et non de précepte.

Voici comment parle à ce sujet saint Antonin : « On nous allègue ce principe, que dans le doute il faut choisir le parti le plus sûr. Nous répondons qu'en le suivant on prend le parti le plus louable et le plus méritoire, mais qu'il n'y a pas néanmoins de nécessité de salut de le suivre dans tous les cas dou-

1. In dubiis tutior via est eligenda.

teux, puisque autrement ce serait un devoir pour tout le monde d'entrer en religion [1] » Ces paroles de saint Antonin sont plus que claires; mais le P Patuzzi prétend que le saint archevêque ne parle dans cet endroit que de celui qui tient pour uniquement vraie l'opinion la plus indulgente, et c'est ce qu'il infère de ces paroles : « Autrement ce serait un devoir pour tout le monde d'entrer en religion [2] » Donc, dit le P Patuzzi, saint Antonin veut parler ici de deux opinions également sûres et moralement certaines, et il prétend prouver qu'au contraire la pensée de saint Antonin, c'est qu'en vertu de ladite règle, il faut dans toutes les opinions douteuses s'attacher à la plus sûre. Mais, pour éclaircir cette question, rapportons d'abord ce que saint Antonin met en avant, en parlant d'un contrat sur lequel les sages de son époque étaient fort partagés pour savoir s'il était usuraire ou non. Voici les paroles du saint : « Si l'on objecte que ce contrat est usuraire et que l'usure est interdite par le Décalogue, nous répondons qu'il n'est pas clair qu'il soit usuraire, puisque les sages soutiennent là-dessus le pour et le contre. Et lorsqu'on dit que l'ignorance du droit naturel ne suffit pas pour excuser, il faut entendre cela de ce qui est expressément, en soi ou par voie de conséquence, condamné par le droit divin ou naturel, ou démontré contraire à la foi ou aux préceptes par des raisons évidentes, ou par les décisions de l'Église, ou par le sentiment commun des docteurs; mais non de ce qu'on ne prouve être contraire aux préceptes ou aux articles de foi, qu'à force d'arguments, sans rien dire de clair [3]. »

1. Inducunt illud : In dubiis tutior via est eligenda. Respondetur, hoc esse verum de honestate et meriti majoritate, et non de salutis necessitate quoad omnia dubia, alioquin oporteret omnes religionem intrare.

2. Alioquin oporteret omnes religionem intrare.

3. Et si diceretur, hic esse usuram, et usura est contra decalogum. Respondetur, sed hunc contractum esse usurarium, non est clarum, cum sapientes contraria sibi invicem in hujusmodi sentiant. Cum autem dicitur ignorantia juris naturalis non excusare, intelligitur de his quæ expresse per se, vel reductive sunt circa jus naturale et divinum, aut contra fidem, vel præcepta per evidentes rationes, vel determinationem Ecclesiæ, vel sententiam communem doctorum : et non de his quæ per multa media, et non clare probantur esse contra præcepta et articulos (§ 28, l. c).

Il dit ensuite : « Quant à ce qu'ils prétendent prouver l'illégitimité du contrat, en citant à leur appui le principe, que dans les matières douteuses il faut prendre le parti le plus sûr; on répond qu'en suivant ce principe on prend à la vérité le parti le plus louable et le plus méritoire, mais qu'il n'y a pas nécessité de salut de le suivre en toute matière douteuse, puisque autrement tous devraient entrer en religion [1] Saint Antonin ne considérait donc nullement comme une loi universelle le principe de s'en tenir au parti le plus sûr dans tous les cas douteux, puisque, dans les questions spéculatives qui peuvent se présenter, lorsque deux opinions probables sont en concurrence, comme dans le cas qui était alors en discussion, il pensait que cette règle des canons n'était pas de précepte. L'exemple ou la conséquence absurde que le saint fait ressortir, en disant qu'autrement tous devraient entrer en religion, ne va point contre ce que nous disons : car le saint ne prétendait pas qu'il y en eût d'assez téméraires pour imposer à tout le monde l'obligation d'entrer en religion à cause de cette règle; mais il répondait là directement à ceux qui disaient que le contrat en question était défendu en vertu de la règle qui oblige de s'en tenir au parti le plus sûr. Répétons ses paroles : « Quant à ceux qui, pour prouver que ce contrat est illicite, allèguent le principe que dans le doute il faut choisir le parti le plus sûr, etc. » Il s'agissait donc là précisément d'un contrat spéculativement douteux, et saint Antonin répond qu'en suivant ce principe on prend le parti le plus louable et le plus méritoire, mais qu'il n'est pas de nécessité de salut de le prendre en toute matière douteuse. Par conséquent on ne peut pas dire que saint Antonin voulait parler de celui qui songeant à passer ce contrat, le considérait comme indubitablement permis, puisque le saint archevêque voulait certainement parler d'une opinion tout à fait douteuse, et non pas d'une opinion considérée comme unique-

1. Quod autem volentes probare contractum esse illicitum, inducunt illud : In dubiis tutior via est eligenda. Respondetur hoc esse verum de honestate et meriti majoritate, non de salutis necessitate quoad omnia dubia.

quement vraie ; autrement, comme il avait à résoudre l'objection qu'on lui faisait en alléguant le principe tiré des canons que dans le doute il faut choisir le parti le plus sûr, pour prouver que le contrat en question était illicite, il aurait répondu bien peu pertinemment qu'en suivant cette règle, on prenait le parti le plus louable et le plus méritoire, mais qu'il n'était pas nécessaire de le suivre dans toutes les questions douteuses ; mais il aurait dû répondre que cette règle n'était applicable qu'aux questions douteuses, et non aux cas où l'agent tient pour vraie son opinion. Au lieu de dire cela, le saint répond que la règle des canons n'est pas de précepte général pour tous les cas douteux, mais qu'en la prenant en tout pour règle générale de conduite, on suit simplement le parti le plus louable et le plus méritoire.

Nyder pense et dit comme saint Antonin que le principe de s'en tenir au parti le plus sûr est de conseil, mais non de précepte [1] Tabiéna a dit de même : « Il ne sert de rien de dire que dans le doute il faut choisir le parti le plus sûr, parce que ce n'est pas là un précepte, mais un conseil [2] Navarre [3], Soto [4], l'Abbé [5], Sylvestre [6], Suarez [7], Anglès [8], Henriquez [9], saint Bonaventure et Gerson [10] sont du même sentiment.

Et en effet, dans les cas qu'il s'agissait de résoudre pour le législateur aux endroits allégués, il était absolument nécessaire d'appliquer la règle du parti le plus sûr, parce que les doutes proposés étaient pratiques et de fait ; et on n'avait pour les résoudre aucun principe certain, soit direct, soit réflexe, qui pût exempter de l'obligation de suivre le parti le plus sûr à cause des scandales et des autres maux qui devaient être évités. Et pour faire voir clairement qu'il en était ainsi, il va nous falloir discuter en peu de mots quels étaient ces cas qui

1. Viam tutiorem eligere est consilii, non præcepti (*in Consol.*, p. 3, c. 10.)
2. Non valet quod in dubiis tutior via est eligenda, quia hoc non est præceptum, sed consilium (in *Summa*, verb. *Scrupulus*.
3. *Manual.*, c. 27, n. 181. — 4. *De just. et jure,* l. 7, p. 3, a. 2. — 5. In cap. *Significasti.* — 6. Verb. *Jejunium*, p. 10, n. 27. — 7. In 3, disp. 40, sect. 61, n. 8. — 8. P. 1, *de jejun.*, q. 9, a. 1, dub. 2, concl. 3. — 9. Lib. XIV. *de irreg.*, c. 3. — 10. Ap. Terillum, *de prob.*, q. 26, n. 21.

provoquèrent les décisions rendues dans les textes objectés. Dans le chap. *Illud Domino, de cleric. excommun. deposito,* il s'agissait d'un évêque qui, malgré la rumeur publique de l'excommunication portée contre lui, avait eu la témérité de célébrer, et nous disons qu'alors Innocent III porta à bon droit contre cet évêque la peine de déposition; car l'excommunication de cet évêque demeurant douteuse, il devait user de diligence pour s'assurer de la vérité du fait, et en attendant s'abstenir de célébrer. C'est pourquoi le pape a eu raison de dire à ce sujet : « Comme dans le doute il faut choisir le parti le plus sûr, il aurait dû, quoiqu'il doutât de la sentence portée contre lui, s'abstenir plutôt que de s'immiscer dans l'administration des sacrements de l'Eglise. »

Quant au chap. *Ad audientiam, de homic.*, il s'agissait d'un prêtre qui avait blessé un homme, lequel était mort à la suite de sa blessure. On doutait ensuite, si la mort de cet homme avait pour cause la blessure qu'il avait reçue. Clément III décida alors qu'il convenait que le prêtre s'abstînt de célébrer, et il en donna cette raison : « Comme nous devons dans les cas douteux marcher par le sentier le plus sûr, il convient d'enjoindre à ce prêtre de s'abstenir du ministère. » Observons ici d'abord qu'on n'avait point encore fait de recherches pour s'assurer de la vérité du fait, c'est-à-dire si la mort avait été causée par la blessure ; c'est pourquoi le texte ajoute : « Si l'homme est mort pour une autre cause, le prêtre pourra continuer de vaquer aux offices divins. » Le pape fit donc sagement en décidant que ce prêtre devait, en attendant, s'abstenir de célébrer, par la raison que dans un tel doute il fallait choisir le parti le plus sûr. Observons ensuite avec Navarre et Suarez qu'il ne s'agissait pas en ce cas d'un précepte à observer, mais seulement d'une règle de convenance à suivre, afin que si plus tard le prêtre venait à être convaincu d'être coupable d'homicide, le peuple n'eût pas sous les yeux le scandale de le voir célébrer. Le statut porté dans le chap. *Petitio tua*, 24, *de homic.*, pour un cas semblable d'homicide douteux, a la même signification; le pontife s'y contenta de dire : « Comme il est plus

à propos, dans un tel doute, de s'abstenir que de célébrer témérairement, etc. » Qui ne voit que dans ces cas il était de toute convenance, pour éviter le scandale, de prendre le parti le plus sûr en s'abstenant de célébrer?

Dans la Clémentine *Exivi*, il s'agissait de répondre à la supplique que les frères mineurs avaient adressée au siége apostolique pour savoir s'ils étaient tenus sous peine de péché mortel d'observer les règles de religion conçues en termes obligatoires. Le pape leur répondit : « En ce qui regarde le salut de l'âme, on doit, pour s'épargner de graves remords de conscience, s'en tenir au parti le plus sûr. » Disons d'abord, pour commencer par dire le sentiment du P Amort, que le pape, en disant qu'on devait s'en tenir au parti le plus sûr, n'entendait pas parler de la sécurité matérielle que les frères mineurs pouvaient obtenir en suivant le parti le plus sûr, mais de la sécurité formelle de la conscience, qu'ils obtiendraient en agissant avec une certitude morale sans mélange de doute pratique ; car s'il avait voulu parler de la sécurité matérielle, il aurait certainement déclaré que tous les mots mis à l'impératif dénotaient un précepte, ce qui sans aucun doute eût été matériellement plus sûr ; mais le pontife dit qu'il ne fallait considérer comme impératives que les expressions qui paraissaient telles par la force même des termes *ex vi verbi*, c'est-à-dire d'après leur signification littérale, ou du moins à raison dè la matière, *vel saltem ratione materiæ*. Il dit au surplus : « Quoique les frères ne soient pas tenus à l'observance de tout ce qui est mis au mode impératif dans la règle comme d'autant de préceptes ou de règlements équivalents à des préceptes, il convient cependant aux frères eux-mêmes, dans l'intérêt de la pureté et de la rigueur de la règle, de se croire obligés d'observer comme autant de préceptes, les articles ci-dessous indiqués. » Puis le pape indique en particulier les points que les frères mineurs avaient à observer comme étant de précepte rigoureux. Telle est la réponse que le P. Amort donne à l'objection tirée de cette Clémentine.

Mais j'ajoute une autre réponse plus convaincante. Le cas était celui-ci, comme nous le lisons dans le texte même : Les frères avaient précédemment mis en doute si la règle n'obligeait qu'aux vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance ; mais le pape Nicolas III leur avait déjà déclaré qu'elle les obligeait aussi à la pratique des conseils évangéliques qui se trouvaient exprimés dans la règle en termes obligatoires comme préceptes, ou comme équivalents à des préceptes. Par la suite les frères supplièrent Clément V de leur expliquer ce qu'ils devaient considérer comme équivalent à des préceptes [1] C'est pourquoi Clément, avant de leur expliquer ce qui paraissait équivaloir à des préceptes par la force des termes et à raison de la gravité de la matière dont il s'agissait, mit en avant ces paroles, que pour s'épargner de graves remords de conscience, il fallait embrasser le parti le plus sûr. Il ne s'agissait donc pas dans ce cas de deux partis à prendre également probables, mais seulement de savoir s'il y avait obligation d'embrasser le parti qui, conformément à la rigueur de la règle et à ce que Nicolas III avait déjà déclaré, était non-seulement le plus sûr, mais encore le seul sûr ; puisqu'il était dès lors constant que la règle obligeait par la force même des termes et à raison de la gravité de la matière à observer comme autant de préceptes non-seulement les trois principaux vœux de religion, mais encore les conseils évangéliques qui étaient exposés dans la règle, et qu'ainsi ils ne pouvaient mettre de côté ces derniers sans de graves remords de conscience. Clément V dit en conséquence, que pour s'épargner de semblables remords, ils devaient embrasser et suivre le parti le plus sûr, qui au fond était le seul vrai et le seul sûr, puisqu'ils n'avaient d'un autre côté à faire valoir aucunes raisons qui pussent excuser d'une faute grave la transgression de ces conseils.

Enfin, pour ce qui est du chap. *Juvenis, de Sponsal.*, il s'agissait d'un jeune homme qui, alors qu'il n'était encore âgé que de sept ans, avait épousé une toute jeune fille, et qui, après la

1. Quæ censeri debeant præceptis æquipollentia.

mort de celle-ci, avait contracté mariage avec la cousine de la décédée. Là-dessus donc s'éleva le doute, si le premier mariage n'avait pas été nul à cause de l'état d'impuissance où se trouvait naturellement un enfant de sept ans ; et Eugène III prescrivit en conséquence de séparer le jeune homme de sa cousine, parce que l'honneur de l'Eglise l'exigeait[1], en ajoutant cette autre raison, que dans les cas douteux on doit suivre le parti que l'on croit le plus certain [2] Cela posé, nous disons 1° que le pape eut raison d'exiger la séparation , non qu'il pensât que dans les opinions douteuses on doit toujours embrasser la plus sûre, mais parce que cette séparation était nécessaire pour éviter les scandales, et maintenir intact l'honneur de l'Eglise. Nous disons 2° que le pape, en disant qu'on devait dans les cas douteux suivre le parti qui paraissait le plus certain, ne dit point cela par allusion à l'état du jeune homme, qui certainement savait bien dans sa conscience s'il avait été impuissant ou non à l'époque de son premier mariage ; mais il dit ces paroles en pensant aux juges, qui, dans leurs tribunaux, lorsque les raisons des parties sont douteuses, doivent sans aucun doute s'en tenir à ce qu'il y a de plus certain ; et voilà pourquoi il employa l'expression *certius*, au lieu de dire *tutius*, c'est-à-dire ce qu'il jugeait, lui pape, être le plus certain, savoir, qu'il fallait ordonner la séparation, parce qu'il planait toujours un doute sur la validité du premier mariage, qui d'ailleurs avait pour soi la possession. Mais quel rapport y a-t-il entre cela et notre question actuelle, où il s'agit du for intérieur, et non d'un doute de fait, mais d'une opinion également probable? Il est donc évident que tous les doutes à propos desquels les papes ont dit qu'il fallait suivre le parti le plus sûr, étaient des doutes pratiques et de fait, qu'on ne pouvait déposer à l'aide d'aucun principe réflexe.

Cela est d'autant plus admissible, que les papes eux-mêmes, lorsqu'il s'agissait de doutes spéculatifs, n'ont pas toujours appliqué la règle de suivre le parti le plus sûr. Adrien VI, à ce

1. Propter honestatem Ecclesiæ. — 2. Quia igitur in his quæ dubia sunt quod certius æstimamus, tenere debemus, etc.

que rapporte Soto [1], accorda une dispense qui avait pour but de dissoudre un mariage ratifié, malgré qu'il fût lui-même d'une opinion contraire, mais uniquement à cause de la confiance qu'il avait dans Cajetan. Il est dit en outre dans le chap. *Laudabilem, de frigid. et malef.*, qu'il accorda à un époux, qui était en doute sur son état de puissance ou d'impuissance, la liberté d'en faire l'expérience sur son épouse pendant l'espace de trois années. Si une loi douteuse doit toujours être observée, comme le veulent nos adversaires, comme, dans le cas objecté, la femme était étrangère au mari, comment le pape pouvait-il permettre à l'homme de tenter pendant l'espace de trois années sur cette femme l'expérience de l'acte conjugal? Ajoutez que si c'était une loi universelle, et applicable à tous les doutes même spéculatifs, de suivre sans aucune exception le parti le plus sûr, il ne serait permis de suivre aucune opinion probable supposée favorable à la liberté, quel que fût son degré de probabilité ; mais c'est là ce qu'il n'est pas permis de dire, après la condamnation faite par Alexandre VIII de la proposition qui portait qu'il n'est permis de suivre aucune opinion probable, fût-elle la plus probable entre les probables [2]. Ajoutez encore que quand même il serait douteux, si cette règle des canons doit s'appliquer à tous les doutes, au lieu de n'être applicable qu'aux doutes pratiques, les mêmes raisons par lesquelles nous avons suffisamment démontré qu'une loi douteuse, par là même qu'elle n'est pas suffisamment promulguée, n'est pas obligatoire, prouveraient également que cette règle des canons ne doit pas s'étendre à tous les cas douteux, mais seulement aux doutes pratiques et de fait.

Enfin, pour mettre un terme à l'objection présente, je demande (et j'ignore ce qu'on pourra répondre à la raison que je vais présenter) : que prescrivent les canons? ils prescrivent que dans le doute on choisisse le parti le plus sûr. Dans le doute, l'entendez-vous? Mais si nous ne sommes plus dans

1. *In* IV, dist. 27, q. 1, a. 4.
2. Non licet sequi opinionem vel inter probabiles probabilissimam.

le doute? Que nous fera cette règle, si nous trouvons à nous appuyer sur un principe certain? Alors nous nous formons à nous-mêmes une conscience moralement certaine de l'honnêteté de notre action, et nous sortons des limites du doute, en sorte qu'on ne peut plus dire que nous soyons dans le doute. De plus, nos adversaires eux-mêmes nous accordent que cette règle de suivre le parti le plus sûr n'a point lieu en matière de justice : mais si cette règle était universelle, ou qu'elle dût s'appliquer à tous les doutes, celui même qui possède légitimement un bien, devrait s'en dépouiller dans le doute que ce bien ne fût pas à lui; or saint Augustin nous enseigne le contraire par ces paroles : « Tout possesseur de biens est considéré avec raison comme possédant de bonne foi, tant qu'il ignore que le bien qu'il possède appartienne à autrui [1] »

Nos adversaires nous objectent en cinquième lieu la décision d'une assemblée (*a*) d'évêques français, où il fut décrété que dans le conflit d'opinions également probables il fallait s'en tenir au parti le plus sûr. Je suis plein de vénération pour l'autorité de si grands prélats; mais tout le monde pense, conformément à l'enseignement commun, que l'autorité des sages, qui n'est qu'extrinsèque, ne peut pas être d'un grand poids, lorsqu'elle est combattue par des raisons qui parais-

1. In jure prædiorum tamdiu quisque bonæ fidei possessor rectissime dicitur quamdiu se possidere ignorat alienum (*De fid. et operib.*, c. VII, n. 10). C'est le can. *Si Virgo*, caus. 34, q. 1.

a) Il s'agit de l'assemblée du clergé de France de 1700, où fut publiée une censure de 127 propositions, dont les onze dernières touchaient la question du probabilisme; mais il nous semble que le probabilisme tel que l'a soutenu constamment saint Alphonse, ne s'y trouve nullement condamné. Ce qu'y condamna cette assemblée, dont Bossuet fut pour ainsi dire l'oracle, c'est le probabilisme extrême, dont l'énoncé est contenu spécialement dans la proposition 127 et dernière, où il est dit : *Licet unicuique sequi opinionem minus probabilem, relicta probabiliori.* (Voir les *Œuvres de Bossuet*, édit. Vivès, t. XXII, p. 768-770.) Or saint Alphonse a commencé, comme on l'a vu, cette dissertation, par répudier absolument ce genre de probabilisme. Il est vrai que le procès-verbal de cette même assemblée de 1700 indique des dispositions ouvertement hostiles au probabilisme même moderé. (Voir *ibid.*, p. 729 et suiv.)

(*Note de l'éditeur.*)

sent certaines et convaincantes, surtout si ces raisons ont elles-mêmes en leur faveur une autorité suffisante à opposer à la première. Or il me plaît de remarquer que nous avons pour notre sentiment une autorité extrinsèque non moins forte, ou plutôt beaucoup plus grande que celle qu'on nous oppose ici. Et c'est un fait irrécusable, que pendant toute une durée de quatre-vingts, ou même quatre-vingt-dix ans environ, notre sentiment a été communément admis et enseigné par les auteurs de théologie morale, parmi lesquels on comptait des cardinaux, des évêques, des docteurs d'universités, et notamment des professeurs de l'ordre de Saint-Dominique, dans lequel la science a toujours brillé d'un grand éclat. J'omets ici, pour plus de brièveté, de rappeler leurs noms, et les propositions qu'ils ont émises, ce que j'ai fait d'ailleurs déjà dans mon opuscule publié à part sur ce sujet [1]

Et qu'on ne dise pas que l'autorité de ces auteurs en cette matière doive être considérée comme de peu de poids, même à nos yeux, puisque je reconnais qu'ils se sont trompés en s'appuyant, pour prouver notre sentiment, sur ce principe, que j'ai moi-même réprouvé, qu'on agit prudemment en prenant la probabilité pour règle [2] J'ai dit vers le commencement de cette dissertation (*a*), qu'un tel principe seul, pris en lui-même directement, ne suffit pas pour justifier l'usage d'une opinion également probable. Observons cependant que plusieurs auteurs (comme nous l'avons vu plus haut) se sont appuyés pour prouver notre sentiment, sur le même principe que le nôtre, savoir, qu'une loi douteuse ne peut pas être obligatoire. Je dis de plus que ces mêmes auteurs ne reniaient pas non plus pour règle ce principe, qu'on agit prudemment en suivant la probabilité. Et voici maintenant comme j'argumente : D'un côté, ces auteurs avouaient que, pour agir licitement, il fallait avoir la certitude morale de l'honnêteté de

1. Il s'agit ici d'un des quatre opuscules dont il a été fait mention plus haut, p. 538.

2. Qui probabiliter agit, prudenter agit.

a) Voir plus haut le corollaire 1er, p. 542.

(*L'éditeur.*)

son action. D'un autre côté, ces mêmes auteurs ont établi en divers endroits de leurs ouvrages les mêmes principes que les nôtres, savoir, qu'une loi n'oblige point à son observation tant qu'elle n'est pas suffisamment promulguée ; et que lorsque la liberté possède, une loi incertaine ne suffit pas pour lui imposer une obligation certaine, en vertu de ce principe si souvent invoqué par eux, que dans le doute la condition de celui qui possède est la meilleure [1] Donc si, en parlant de l'usage des opinions probables, ils ne faisaient pas mention expresse de ces principes, il les supposaient du moins sans aucun doute. On doit donc, pour être juste à leur égard, penser en conséquence que le principe, qu'on agit prudemment en s'attachant à la probabilité, était plutôt pour eux un corollaire ou une conséquence de principes réflexes qu'ils posaient d'abord. D'autant plus que cette matière d'opinions probables était alors fort embrouillée, et que par suite leur langage sur ce point n'avait rien de précis, comme se ressentant de l'obscurité encore plus grande de celui de leurs devanciers. Au surplus, ce dicton, qu'on agit prudemment en s'attachant à la probabilité, peut se prendre de deux manières : si on le prend comme s'appuyant sur des principes réflexes, il n'exprime rien que de conforme à la prudence et à la raison ; mais si on le prend pour un principe direct, en mettant de côté tout jugement réfléchi, il ne saurait être excusé d'erreur. C'est donc à bon droit que les évêques de France ne purent approuver cet apophthegme équivoque, et portèrent le décret qu'on nous allègue, conçu dans les termes suivants : « Dans les matières douteuses où l'affaire du salut se trouve intéressée, lorsqu'il se présente à l'esprit des raisons également fortes d'un côté comme de l'autre, on doit s'attacher à ce qu'il y a de plus sûr, et qui même en ce cas est le seul sûr ; et nous ne devons point croire que cela n'est que de conseil, car c'est un précepte qui ressort de cet oracle de l'Esprit saint : Celui qui aime le danger y périra [2] » Si nous réfléchissons bien sur ces dernières

1. In dubio melior est conditio possidentis.
2. In dubiis de salutis negotio, ubi æqualia utrinque animo se offerunt ratio-

paroles, il nous paraîtra certain que les évêques de France ont voulu parler de celui qui agirait avec le doute pratique, sans avoir recours à aucun principe à l'aide duquel il pût déposer son doute; mais s'ils avaient voulu parler plutôt de celui qui n'agirait qu'après avoir formé son jugement définitif, non d'après la seule probabilité de l'opinion qu'il se proposerait de suivre, mais d'après un principe certain pris d'ailleurs à l'aide de la réflexion, je pense que ces prélats auraient autrement rédigé leur décret. Quant à plusieurs autres ordonnances d'évêques de France, que le P Patuzzi allègue et transcrit dans son ouvrage [1], et par lesquelles il dit qu'a été condamné le probabilisme, je les ai parcourues avec attention, et j'ai vu que toutes ces ordonnances ont précisément en vue un livre [2] qui méritait effectivement d'être condamné, comme avançant des propositions trop larges, telles que celle-ci; « qu'on peut suivre en sûreté de conscience une opinion quelconque, quand même elle serait non-seulement moins probable que son opposée, mais qu'elle ne serait que probablement probable, et qu'elle ne s'appuierait sur l'autorité que de trois ou quatre casuistes, ou même d'un seul. » C'est pourquoi ces ordonnances épiscopales ne contredisent en rien notre sentiment, ou du moins ne le contredisent que très-peu. Au reste, pour ce qui est de la force intrinsèque des raisons (qui est la principale chose à considérer, puisque l'autorité extrinsèque ne fait autre chose, que de fonder une présomption en faveur de la valeur intrinsèque des raisons sur lesquelles cette opinion s'appuie), je pense, et beaucoup d'autres pensent avec moi, que notre sentiment en est abondamment et surabondamment pourvu. Et pour ce qui est ensuite de l'autorité extrinsèque des docteurs, je crois que, comme je l'ai fait voir plus haut, nous pouvons en opposer à nos adversaires une mesure fort suffisante; surtout lorsque nous considérons qu'ils ne répondent rien de péremptoire à

ne momenta, sequamur id quod tutius est, sive quod est in eo casu unice tutum; nec id consilii, sed præcepti loco habeamus, dicente scriptura : Qui amat periculum, in illo peribit.

1. *La Regola prossima delle umane azioni.* — 2. *Apologie des casuistes.*

nos raisons, et que d'un autre côté, si leurs arguments étaient valables, ils tendraient à prouver qu'il faut admettre comme vrai un tutiorisme condamné. Pour parler maintenant de ceux qui, sans écrire de propos arrêté en faveur du système rigide, se contentent de l'approuver verbalement, je les vénère tous et les crois plus sages que moi; mais je dis que leur autorité serait bien plus puissante sur mon esprit, si je savais qu'ils eussent pesé mûrement le poids des raisons alléguées de part et d'autre ; mais c'est là de quoi je doute fort, et à bon droit, lorsque je vois que ceux-là mêmes qui ont pris la plume en faveur de l'opinion rigide qu'ils approuvent, ou n'ont donné à nos raisons qu'une attention superficielle, ou n'y ont répondu que par des équivoques et des sophismes auxquels tout esprit intelligent peut très-facilement répondre. J'ajoute que de tels approbateurs ne font (comme je l'ai dit plus haut) le plus souvent attention qu'aux motifs directs, et qu'ils en donnent très-peu ou même point du tout aux principes réflexes, qui requièrent pourtant beaucoup de réflexion ; mais je tiens pour certain que ce soin de réfléchir est une peine que s'épargnent absolument tous ceux qui aujourd'hui se donnent avec jactance pour probabilistes. Mais allons plus loin, pour ne pas trop nous arrêter à une matière odieuse, et sur laquelle je ne puis guère m'expliquer. Dans un opuscule publié par moi tout récemment, j'ai transcrit à la fin ce que pensent de notre opinion un grand nombre d'évêques, d'abbés et d'autres personnes érudites, qui ne font pas difficulté d'appeler notre système vrai et certain.

On objecte en sixième lieu le texte suivant de l'Ecclésiastique: « Celui qui aime le danger y périra[1] » Donc, conclut-on de là, celui qui se met en danger de transgresser la loi, pèche par là même. Mais il faut remarquer ici l'équivoque ou l'ambiguïté dont on abuse. Celui qui s'attache à une opinion également probable (de préférence à l'autre qui est pour la loi), en s'appuyant sur un principe certain, se met en danger sans doute de transgresser la loi (en cas qu'elle existe),

1. Qui amat periculum in illo peribit (III, 27).

mais il ne se met pas pour cela en danger de pécher. Et pourquoi? Comment, vont répliquer nos adversaires, peut-on être exempt de péché, quand on s'expose au danger de transgresser une loi? Oui, je le répète, il ne pèche point; car il faut établir une distinction entre une loi certaine et une loi incertaine. Quand la loi est certaine, il n'est assurément pas permis de s'exposer au danger de la transgresser, comme serait celui de remettre jusqu'à la mort sa propre conversion, car tel est le sens du texte qu'on nous objecte, si on le prend en son entier : « Le cœur endurci aura une mauvaise fin, et celui qui aime le danger y périra [1] » C'est une loi certaine que celle de la charité que chacun doit avoir pour soi-même, et qui nous oblige de ne pas demeurer longtemps en état de péché, à cause du danger de mourir dans cet état; et celui qui aime un danger semblable y périra. Ils objectent pareillement ici ces paroles de saint Thomas, qui reviennent à la même chose : « Quiconque s'expose au risque de commettre un péché mortel, pèche mortellement [2]. » Ces paroles peuvent s'expliquer de deux manières : car elles peuvent s'entendre ou de celui qui s'expose au danger de transgresser une loi certaine, comme dans le cas dont parle la sainte Ecriture, ou mieux de celui qui agit avec le doute pratique, conformément à un autre texte du même saint docteur, où il dit : « Celui qui fait ou omet une chose, tout en se doutant qu'il peut commettre en cela un péché mortel, pèche mortellement, par là même qu'il en affronte volontairement le péril [3] » Notons ici que le Docteur angélique ne dit pas « avec la crainte d'enfreindre une loi, » mais : «avec la crainte de commettre un péché mortel; » car, parlent ailleurs d'un précepte incertain, il dit, ainsi que nous l'avons rapporté plus haut, que « personne n'est lié par un précepte, qu'au moyen de la science qu'il peut avoir de ce précepte [4] »

1. Cor durum male habebit in novissimo; et qui amat periculum, in illo peribit. — 2. Quicumque committit se discrimini peccati mortalis, peccat mortaliter (*Quodl.* IX, a. 15).

3. Qui aliquid committit vel omittit, in quo dubitat esse peccatum mortale, peccat mortaliter discrimini se committens (In IV, dist. 21, q. 2, a. 3).

4. Nullus ligatur per præceptum nisi mediante scientia præcepti.

Nos adversaires disent donc que, lorsqu'une loi est douteuse, celui qui se met en danger de la transgresser, pèche certainement d'après le texte allégué de l'Ecriture : « Celui qui aime le danger y périra. » Je reprends donc, et je dis qu'à ce compte il sera toujours besoin, pour éviter ce danger, d'embrasser le tutiorisme le plus étroit, en ne se portant jamais à aucune action sans avoir la certitude morale absolue et exempte de toute crainte d'erreur, que l'opinion que l'on veut suivre est la vraie. Point du tout, répliqueront-ils, il suffit que cette opinion soit très-probable, puisque Alexandre VII a proscrit la proposition qui disait qu'il n'est pas permis de suivre une opinion, fût-elle la plus probable entre toutes les probables [1] Donc, puis-je repartir premièrement, il suit de ce décret qu'on a tort de soutenir que, lorsqu'une loi est douteuse, on pèche en s'exposant au danger de la trangresser, car, même en agissant d'après une opinion très-probable, on court le danger (quoique plus éloigné) de transgresser une loi. Mais je dis de plus (et il faut que nous nous arrêtions ici quelque peu), que celui qui croit qu'il n'est jamais permis de s'exposer à transgresser une loi, et qui, d'un autre côté, admet qu'on puisse embrasser une opinion moins sûre, mais seulement quand cette opinion est très-probable, ne pourra que difficilement et à peine quelquefois se déterminer à la suivre en sûreté de conscience, à moins qu'il ne la trouve rigoureusement certaine et exempte de toute crainte d'erreur. Et voici mon raisonnement : Une opinion très-probable est celle qui, quoiqu'elle atteigne le plus haut degré de probabilité, n'en dépasse pourtant pas les limites, aux termes de la proposition condamnée qui disait, comme je l'ai rapporté ci-dessus, qu'il n'est pas permis de suivre une opinion, fût-elle la plus probable entre les probables ; et par conséquent, comme le disent communément les docteurs, une opinion, dès lors qu'elle est très-probable, autrement dite moralement certaine (à prendre cette expression dans le sens large), n'exclut pas toute crainte prudente de se tromper ; à la différence de l'opinion

1. Non licet sequi opiniorem vel inter probabiles probabilissimam.

ou de la doctrine rigoureusement certaine, qui exclut toute crainte prudente de ce genre. Si donc une opinion, quelque probable qu'elle soit, n'exclut pas toute crainte prudente d'erreur, l'opinion opposée à celle même qui est très-probable, n'est pas celle qui n'est que faiblement probable : car une faible probabilité n'est plus une probabilité, mais seulement une fausse apparence ou un vain fantôme de probabilité, qui ne peut engendrer aucune crainte prudente (d'erreur en s'attachant à l'opinion contraire), mais seulement un scrupule déraisonnable : mais un scrupule semblable ne peut pas impliquer un danger sérieux de pécher. Les tutioristes même les plus rigides disent communément que de pareils scrupules doivent être méprisés, et qu'on ne doit en tenir aucun compte. Il y aurait en effet de la folie à dire que Dieu nous impose l'obligation d'éviter toute crainte même futile et déraisonnable. C'est pourquoi, à proprement parler, l'opinion opposée à celle qui est très-probable n'est pas celle qui ne l'est que faiblement, mais celle qui est douteusement probable ; et comme l'opinion même très-probable n'est pas (comme nous l'avons dit) exempte de toute crainte prudente d'erreur, de même l'opinion qui lui est opposée n'est pas dépourvue de tout motif prudent de la juger vraie. Maintenant je demande, après avoir supposé que l'opinion favorable à la loi a contre elle une opinion très-probable, mais favorable à la liberté, comment celui qui ne se croit pas permis de s'exposer à transgresser une loi, pourra-t-il jamais, en voulant suivre l'opinion très-probable, se déterminer dans la pratique à croire fermement et en sûreté de conscience, que l'opinion qui est pour la loi, et qui, comme nous l'avons fait voir, doit être au moins douteusement probable, ne l'est pas véritablement, et qu'ainsi il peut suivre l'opinion très-probable, sans s'exposer au danger de transgresser la loi ? Où trouverait-il une balance tellement juste, qu'elle l'assure complétement que l'opinion qui est pour la loi n'atteint pas le degré d'une vraie probabilité, et qu'ainsi il peut suivre l'opinion opposée en toute sûreté et sans aucun danger d'enfreindre une loi ? Répétons donc ce que j'ai

dit d'abord, que celui qui croit ne pas pouvoir suivre dans la pratique une opinion moins sûre, à moins qu'elle ne soit très-probable, ne pourra que très-difficilement se donner à lui-même l'assurance dont on a besoin pour agir en sûreté de conscience, à moins qu'il n'embrasse décidément le rigorisme strictement dit, qui seul est exempt de toute crainte comme de tout danger de transgresser la loi.

Nos adversaires font instance, et disent : Celui qui s'en tient aux opinions les plus sûres court moins de danger de donner dans l'erreur. Je réponds : On ne peut, il est vrai, sans crime relâcher plus qu'il n'est permis l'observation des divins préceptes ; mais ce n'est pas un moindre mal de rendre le joug du Seigneur plus dur à porter qu'il ne l'est en lui-même ; car l'excessive sévérité (comme le dit Cabassut [1]), en imposant aux hommes des devoirs au-dessus de leurs forces, leur ferme la voie du salut éternel ; elle damne (comme le dit saint Bonaventure) ceux qui devraient être sauvés, et elle pousse au désespoir ceux qui ont la conscience de leur propre faiblesse. Car il arrive que ces pauvres gens, après avoir entendu ces enseignements rigides à l'excès, croient ou du moins soupçonnent qu'il y a péché mortel là où il n'y en a point; et que, d'un autre côté, succombant à des difficultés que leur crée une conscience erronée, ils pèchent mortellement et se damnent. Saint Bonaventure a donc eu raison de dire : « On doit se garder également et d'une conscience trop large, et d'une conscience trop timorée, la première engendrant la présomption, et la seconde le désespoir. De même la première appelle bien ce qui est mal, et la seconde appelle mal ce qui est bien. Souvent la première sauve tel pécheur qui devrait être damné, et souvent la seconde damne tel autre qui devrait être sauvé [2] » De là ce sage avertissement que

1. Præf. *Theor. juris*, etc.

2. Cavenda est conscientia nimis larga et nimis stricta ; nam prima generat præsumptionem, secunda desperationem ; item prima sæpe dicit malum bonum, secunda e contra bonum malum ; item prima sæpe salvat damnandum, secunda e contra damnat salvandum (*Compend. theol. verit.*, lib. II, c. L, 11, n. 5, *Oper. S. Bonav.*, tom. VIII, p. 113, édit. Vivès).

donne Gerson : « Les maîtres de théologie ne doivent pas affirmer trop facilement que tels péchés sont mortels, à moins d'être tout à fait assurés qu'ils le sont : car ces assertions rigides et trop sévères en toutes choses ne sont nullement propres à retirer les hommes de la fange de leurs péchés, mais ne font que les y enfoncer davantage en les jetant dans le désespoir. A quoi sert-il, ou plutôt combien n'est-il pas nuisible de resserrer plus qu'il ne faut la loi de Dieu, cette loi même dont le Psalmiste célèbre au contraire la largeur [1] ? Saint Chrysostome nous donne à cet égard une excellente règle : « Soyez, dit-il, sévère pour vous-même, et indulgent pour les autres [2] » Suarez ajoute, que les âmes seraient en plus grand danger pour leur salut, si l'on chargeait leurs consciences de tant d'obligations de surcroît dans les questions douteuses [3] Le cardinal Pallavicin développe savamment la même pensée : « Cet adage, que dans le doute il faut choisir le parti le plus sûr, considéré en lui-même, est très-vrai, si on l'entend bien : car ou il s'agit du choix pratique, et ce choix doit toujours être le plus sûr, parce qu'il doit être évidemment licite ; ou bien il s'agit du choix à faire entre des opinions spéculatives, et alors on doit s'attacher sans doute au sentiment le plus sûr, mais non s'obliger à faire ce qui est le plus sûr Si l'on venait à prétendre que nous serions toujours tenus à faire l'action qui est la plus sûre, même par rapport à la transgression matérielle, cette opinion ne serait pas la plus sûre, mais elle serait fort exposée au danger fréquent d'une transgression formelle : c'est donc le sentiment

1. Doctores theologi non debent esse faciles ad asserendum aliqua esse peccata mortalia, ubi non sunt certissimi de re : nam per ejusmodi assertiones rigidas et nimis strictas in rebus universis non eriguntur homines a luto peccatorum, sed in illud profundius, quia desperatius, demerguntur. Quid prodest, imo qui non obest coarctare plus justo mandatum Dei, quod est latum nimis (*De vit. spirit.*, lect. 4) ?

2. Circa vitam tuam esto austerus, circa alienam benignus (Can. *Alligant*, c. XXVI, q. 7).

3. Majus periculum animarum incurreretur, si tot vincula in casibus dubiis eis injicerentur (*De relig.*, tr. 5, l. II, c. XXXIV).

opposé qui est le plus sûr [1]. » Le P Bancel, dominicain, a dit la même chose en d'autres termes : « Il y a bien des choses qu'il est plus sûr de faire, mais qu'il est en même temps plus sûr de ne pas se croire obligé de faire, à moins qu'on ne soit moralement certain d'une telle obligation [2] » De là ce même auteur conclut : « Comme nous ne devons pas nous former la conscience d'une obligation rigoureuse, à moins d'être moralement certains d'une telle obligation ; nous ne devons pas non plus imposer aux autres ce fardeau, tandis que nous sommes moralement certains qu'il nous reste la liberté d'embrasser laquelle nous voudrons entre ces opinions [3]

Pour moi, je confesse avec sincérité que, lorsque je commençai à étudier la théologie morale, comme j'eus pour maître un partisan de l'opinion rigide, je m'en faisais aussi l'ardent défenseur avec les autres de ce même temps ; mais depuis que je me suis mieux rendu raison de l'état de cette controverse, j'ai trouvé moralement certain le sentiment opposé qui permet l'usage de l'opinion également probable, et ce qui m'a déterminé à prendre ce parti, c'est le principe tant de fois répété ici, qu'une loi douteuse ne saurait être obligatoire. Ainsi suis-je resté convaincu qu'il n'est pas permis, lorsque deux opinions opposées sont également probables, d'obliger les consciences à suivre la plus sûre, en les expo sant par là à commettre quantité de péchés formels. Cependant,

1. Per se spectatum effatum illud, *In dubio pars tutior est eligenda*, verissimum est, si recte intelligatur : nam vel agitur de electione practica, et hæc semper debet esse tutissima, quia debet esse evidenter licita, vel de electione sententiæ speculativæ, et circa eam quærenda quidem est major securitas sententiæ, non major securitas actionis. Si induceretur opinio, quod semper teneremur facere actionem quæ securior est, etiam a transgressione materiali, hæc opinio non esset tutior, sed maxime exposita periculo frequenti transgressionis formalis ; quare tutior est opposita (In 1-2, disp. 9, c. 4, a. 11, n. 12).

2. Multa sunt quæ tutius est facere, sed simul etiam tutius est non se credere obligatum ad ea facienda, nisi moraliter ipsi constet de tali obligatione (*Brev. univ. theol.*, p. 2, tr. 6, q. 8, a. 5).

3. Cum non debeamus formare conscientiam de obligatione ad aliquid sub pœna, nisi moraliter constet, non debemus onus illud imponere, dum moraliter nobis constat superesse nobis libertatem amplectendi quamcumque voluerimus ex hujusmodi opinionibus.

comme j'en voyais tant d'autres de notre temps s'élever fortement contre le sentiment le plus doux, je me suis remis bien des fois à soumettre la question à un nouvel examen, en lisant et relisant tous les auteurs modernes qui tenaient pour le sentiment rigide, autant que j'ai pu en avoir sous la main, tout prêt à faire l'abandon de ma propre opinion, sitôt qu'elle ne me paraîtrait plus si certaine : car de même que je n'ai pas rougi de réprouver plus d'une opinion, que j'avais autrefois tenues pour probables, à plus forte raison n'eussé-je pas fait difficulté de rétracter celle-ci, dont l'importance est bien plus grande. Mais plus j'ai apporté de soin à peser les raisons de notre sentiment, plus ces raisons m'ont paru certaines. Au surplus, s'il se trouvait quelqu'un qui pût m'éclairer davantage, en me faisant voir la fausseté des deux principes que je me suis appliqué à exposer ici [1], je lui en serais fort reconnaissant, et je fais la promesse de me rétracter alors par un écrit public. Mais tant que ma persuasion ne sera pas différente de ce qu'elle est maintenant, je déclare que je ne pourrais sans de graves remords de conscience obliger les autres à suivre l'opinion la plus sûre entre deux également probables, à moins que l'Eglise ne vienne déclarer le contraire, car je soumets volontiers d'avance mon jugement à son autorité. Je proteste d'ailleurs, que de même que je n'approuve pas les confesseurs partisans d'une morale trop austère qui condamnent sans gêne l'usage d'opinions appuyées pourtant sur de graves fondements, de même je ne puis non plus approuver ceux qui se montrent faciles à regarder comme probables des opinions qui n'ont rien de solide. Le confesseur, avant d'embrasser une opinion, doit chercher à en étudier les raisons intrinsèques, et lorsqu'il en trouve de convaincantes en faveur de l'opinion la plus sûre, sans qu'on y ait opposé rien de complétement satisfaisant, il ne peut pas alors embrasser l'opinion la moins sûre, quand même cette autre aurait pour elle l'autorité d'un grand nombre de doc-

1. Il s'agit des deux principes mis en tête des deux corollaires dont nous donnons ici la fin.

teurs, à moins que l'autorité de ces derniers ne fût d'un tel poids qu'elle dût prévaloir sur les raisons qui l'avaient d'abord frappé, conformément à ce qu'a dit saint Thomas, qu'un homme peu instruit a plus de certitude sur une chose qu'il entend établir par un savant distingué, que sur ce que lui rapporte à lui-même le témoignage de sa propre raison [1] Mais c'est là un cas qui est fort rare.

Voilà pour ce qui est de la théorie ; mais quant à la pratique, on demande lesquelles on doit préférer des opinions rigides ou des opinions accommodantes. Voici ma réponse : lorsqu'il s'agit d'éloigner du pénitent le danger de commettre des péchés formels, le confesseur doit, généralement parlant et autant que peut le lui suggérer la prudence chrétienne, mettre en pratique les opinions les plus indulgentes ; mais lorsque, au contraire, les opinions bénignes exposent davantage à commettre un péché formel, comme le sont certaines opinions sur l'obligation d'éviter les occasions prochaines, et autres semblables, il convient toujours alors, ou plutôt c'est un devoir pour le confesseur, en sa qualité de médecin des âmes, de mettre en pratique les opinions les plus sûres, qui facilitent aux pénitents les moyens de se conserver en état de grâce.

Mais je ne sais comment on peut enseigner en bonne conscience (à parler en général) qu'on peut refuser l'absolution à un pénitent qui, par la confession qu'il a faite de ses fautes, a acquis un droit certain à la recevoir, par le motif que ce pénitent, placé entre deux opinions également probables, se refuse à suivre la plus sûre. C'est là une rigueur que je crois certainement immodérée et injuste, et que je réprouve comme telle, puisqu'une pareille austérité de principes peut occasionner la perte d'une multitude d'âmes; d'autant plus que je trouve parmi les auteurs même probabilioristes, tant modernes qu'anciens, et dont les partisans de l'opinion rigide

1. Aliquis parvæ scientiæ magis certificatur de eo quod audit ab aliquo scientifico, quam de eo quod sibi secundum suam rationem videtur (2-2, q. 4, a. 8, ad 2^{m}).

nous opposent l'autorité, plusieurs qui enseignent le contraire. Voici ce qu'a dit sur ce point le probabilioriste Pontas : « On doit néanmoins convenir que si le confesseur était véritablement persuadé que l'opinion de son pénitent fût soutenable, c'est-à-dire qu'il (son pénitent) crût qu'elle fût plus probable (il parle ici de l'opinion dont l'opposée serait également probable et en même temps plus sûre), il pourrait en ce cas lui accorder l'absolution, puisqu'il (le confesseur) n'agirait pas alors contre ses propres lumières, ni par conséquent contre sa conscience (*a*). » Mais si le confesseur peut absoudre son pénitent, il le doit, puisque celui-ci a droit à l'absolution. Le probabilioriste Cabassut a fait le même aveu en ces termes : « Tout confesseur doit absoudre son pénitent, lors même que celui-ci refuse de s'abstenir d'une certaine action, pourvu que cette action soit jugée probablement permise par des hommes pieux et savants, dont l'autorité ne soit pas réprouvée dans l'Eglise, encore que leur sentiment soit regardé comme moins probable, que son contraire que d'autres non moins estimés professent et que suit le confesseur lui-même, comme le font voir Navarre, Sylvius, etc [1] » (On suppose que la différence du degré de probabilité entre les deux sentiments, dans le cas allégué par Cabassut, n'est que légère.) Et voici la raison qu'il donne de sa conclusion : « C'est que, tout en accordant que le confesseur agit alors contre sa propre opinion, il n'agit pourtant pas contre sa propre conscience, puisqu'il est tenu d'absoudre tout pénitent (qu'il juge d'ailleurs suffisamment) disposé. » Ajoutons l'autorité de Victoria qui écrivait avant l'année 1545, et dont voici les paroles : « Mais que fera le confesseur en présence de deux opinions probables qui ont chacune leurs autorités? Je réponds que le confesseur, n'importe qu'il soit ou non le propre prêtre, est tenu en ce cas d'ab-

1. *Theor. jur et prax.*, lib. III, c. XIII, n. 13.

a). *Dict. des cas de consc.*, au mot *Confesseur*, cas II. La phrase de Pontas est on ne peut plus ambiguë, et on ne sait trop si c'est au confesseur ou au pénitent que se rapporte le pronom *il* répété. Nous avons essayé de lever l'équivoque.

(*Note de l'éditeur.*)

soudre son pénitent; ainsi pensait La Pallud[1]. C'est ce qui paraîtra évident, si l'on considère qu'un tel pénitent est en état de grâce, et que son confesseur doit juger probable qu'il y est, puisqu'il sait que l'opinion qu'il suit ne manque pas de probabilité; il ne doit donc pas lui refuser l'absolution[2] » Adrien a dit de même : « Si l'opinion contraire est soutenue par plusieurs docteurs d'une plus grande ou du moins d'une égale autorité, le prêtre ne devra pas tellement présumer de lui-même, qu'il s'obstine à vouloir tout ramener à sa propre opinion, laquelle après tout pourrait être erronée[3]. » Navarre a dit aussi : « Si les docteurs sont de sentiments opposés entre eux, et que le confesseur croie s'appuyer sur une autorité ou une raison évidente, en même temps que le pénitent n'a pour sa propre opinion qu'une probabilité douteuse, il ne doit pas l'absoudre ; mais si le pénitent s'appuie sur des raisons également ou presque également fortes, et qu'il puisse citer en sa faveur quelque docteur célèbre, son confesseur pourra l'absoudre[4]. » Puis il ajoute : « Si le confesseur ne voit pas bien que son pénitent soit obligé de faire ou de donner telle chose, il doit suivre à son égard l'opinion la plus bénigne[5]; » et il cite pour le même sentiment Angèle et Sylvestre. La même doctrine se trouve confirmée par saint Antonin en plus d'un endroit; voici ce qu'il écrivait notamment :

1. 4, § 17, q. 2, a. 1.

2. Sed quid faciet (confessarius) quando ambæ opiniones sunt probabiles et habent suos proprios assertores? Respondeo, sive sit ejus proprius sacerdos, sive non, tenetur eum absolvere in tali casu; ita Paludanus. Probatur aperte, talis enim est in gratia, et confessor habet probabilitatem quod sit in gratia, quia scit esse probabilem ejus opinionem : ergo non debet ei negare absolutionem (*De confess.*, n. 109).

3. Si a pluribus doctoribus gravioris, seu etiam æqualis auctoritatis contrarium teneatur, non debet adeo de se præsumere sacerdos ut totum velit in suam opinionem, quæ forsitan erronea est, coarctare (*De confess.*, q. 5, dub. 7).

4. Si sint contrariæ doctorum opiniones, et confessarius credit evidenti se textu vel ratione niti, pœnitentem autem dubia, non debet eum absolvere ; et si pœnitens nititur pari ratione vel fere pari, et habet pro se aliquem doctorem clarum, poterit eum absolvere (*Manual.*, c. 26, n. 4).

5. Cum dubitatur an pœnitens hoc facere aut dare debeat, benigniorem opinionem confessarius eligere debet.

« Geoffroi des Fontaines paraît penser de même, savoir, que lorsque des opinions contraires entre elles sont tolérées dans l'Eglise, le confesseur doit, pour savoir ce qu'il lui faut proposer à son pénitent, s'informer à ce sujet auprès d'hommes éclairés, attendu que d'autres partagent avec lui-même l'opinion contraire, et alors il pourra absoudre son pénitent, surtout s'il n'est pas son ordinaire. Richard professe clairement la même doctrine, sans distinguer si le confesseur est l'ordinaire ou non [1] » Dans un autre endroit, le même saint archevêque, parlant d'un contrat sur la légitimité duquel les opinions étaient partagées à Florence entre les docteurs, dit avant tout qu'on devait conseiller à celui qui voudrait le faire de s'en abstenir; mais ensuite il ajoute. « Si quelqu'un refusait de suivre ce conseil... on devrait l'abandonner à son propre jugement, et ne pas le condamner pour cela ni lui refuser l'absolution [2] » Enfin, voici ce qu'il dit encore ailleurs : « Si le confesseur ne peut voir clairement qu'un péché soit mortel, il ne doit pas, comme le dit Guillaume, précipiter sa décision, en lui refusant l'absolution ou en taxant son action de péché mortel, parce qu'ensuite celui-ci, s'il se portait à cette même action, malgré la réponse que lui aurait donnée son confesseur, pècherait mortellement, quand même la chose ne serait pas en elle-même un péché mortel, puisque tout ce qui se fait contre le cri de la conscience conduit à l'enfer [3] Et comme le législateur doit se montrer disposé à délier plutôt qu'à lier..., il semble qu'on doit plutôt l'absoudre et l'abandonner au jugement de Dieu [4]. » Gerson, comme nous l'avons

1. Idem videtur sentire Goffredus de Fontibus, in his scilicet opinionibus contrariis quæ tolerantur ab Ecclesia, ut dictum est, et quod debet proponere confitenti, quod bene studeat de hoc seipsum per prudentes informari, eo quod alii tenent contrariam opinionem, maxime si illius contrariæ opinionis confessor sit inordinarius ejus, et sic eum absolvere. Idem sentit Ricardus claro modo, non distinguendo utrum confessor ejus sit ordonarius vel non ordinarius (p. 1, tit. 6, c. x, § 10).

2. Quod si consilium recipere recusaret quis..., relinquendus videtur judicio suo nec condemnandus ex hoc aut deneganda absolutio (P. 2, tit. 1, c. II, § 29). — 3. Caus. 28, q. 1, § *Ex his*.

4. Si vero non potest (confessarius) clare percipere utrum sit mortale, non videtur tum præcipitanda sententia, ut dicit Guillelmus, ut deneget propter

noté plus haut, a dit de même que les docteurs en théologie ne doivent pas se montrer faciles à affirmer que tels péchés sont mortels, à moins d'en être tout à fait sûrs [1] Notez ces derniers mots. Voilà avec quelle unanimité parlent ces graves auteurs que personne n'osera accuser de laxisme. Enfin, c'était encore le sentiment de Dominique Soto, qui a dit : « Quand l'opinion du pénitent a de la probabilité, il est excusé de péché en la suivant, et par conséquent il a le droit de demander l'absolution, que le curé est par là même tenu de lui accorder [2] » Ce même Soto a dit de même ailleurs : « Lorsque des opinions probables sont discutées entre de graves auteurs, votre conscience est en sûreté, laquelle que ce soit de ces opinions que vous adoptiez [3] » Après tous ces témoignages, il faut bien de la hardiesse pour ne pas craindre de refuser l'absolution à un pénitent qui a fait la confession de ses fautes, par le seul motif que ce pénitent refuse d'embrasser l'opinion la plus sûre, tandis que celle qu'il suit de préférence n'est pas moins probable que la première. Enfin tout cet exposé ne peut que confirmer la doctrine que nous tenons de saint Thomas, savoir, qu'une loi n'est obligatoire qu'à condition d'être suffisamment et certainement promulguée. De là on arrive à cette conclusion, qu'à moins que l'opinion qui tient pour la loi ne soit certaine, ou du moins certainement plus probable que son opposée, comme nous l'avons dit dès le commencement, nous ne sommes point obligés de la suivre.

hoc absolutionem vel illi faciat conscientiam de mortali ; quia faciendo postea contra illam, etiamsi illud non esset mortale, ei erit mortale, quia omne quod est contra conscientiam ædificat ad gehennam. Et cum promptiora sint jura ad solvendum quam ad ligandum... potius videtur absolvendum et divino examini dimittendum (p. 2, tit. 4, c. v, § *In quantum*).

1. *De vit. spirit.* lect. 4.

2. Postquam opinio pœnitentis est probabilis, excusat eum a culpa, et ideo jus habet absolutionem petendi, quam ideo plebanus tenetur impendere (In IV, dist. 18, q. 2, a. 5, ad 5m).

3. Et quando sunt opiniones probabiles inter graves doctores, utramque sequaris, in tuto habes conscientiam (lib. 6, *De just. et jur.*, q. 1, a. 6, circa fin.).

AVERTISSEMENT

Depuis l'impression de ce qui précède, j'ai lu à ma grande surprise dans la nouvelle *Théologie morale* du P Patuzzi dernièrement éditée, ce que dit de notre controverse le P Sidonius de Vérone, en racontant la vie de l'auteur de cette théologie, notamment à l'endroit où il fait l'énumération de ses œuvres. Là il affirme avec assurance que dans mes démelés avec cet auteur au sujet de l'usage à faire des opinions probables, après qu'il m'eut répondu par un deuxième écrit [1], vaincu par la force de ses arguments, et n'ayant plus rien à répondre à mon adversaire, je m'étais abstenu pour cela de lui répondre de nouveau ; mais que cependant, pour ne pas lui céder tout à fait, et pour jeter le discrédit sur ses ouvrages, j'avais déféré à la sacrée congrégation de l'Index, pour le faire condamner, tout ce qu'il avait écrit contre moi.

Hélas ! il me manquait donc cet opprobre, le nom d'accusateur ! Mais voici comme la chose s'est passée. Je publiai autrefois une courte dissertation pour l'usage modéré de l'opinion probable, en prenant pour principe qu'une loi incertaine ne peut engendrer une obligation certaine, parce qu'une loi douteuse manque d'une promulgation suffisante, condition essentiellement requise pour qu'une loi ait force obligatoire, ce qui est le propre de la loi, comme l'a dit en propres termes saint Thomas [2] En conséquence, le même saint docteur a prononcé ensuite cette célèbre sentence, que personne n'est lié par un précepte, qu'au moyen de la science qu'il peut avoir de ce précepte [3] Cette dissertation sortie de ma plume fut attaquée en 1764 par le P Patuzzi dans un premier libelle [4], âpre et véhément, où il m'opposa deux principales objections : la première,

1. *Osservazioni teologiche sopra l'apologia*, etc.

2. Ad hoc quod lex virtutem obligandi obtineat, quod est proprium legis (1-2, q. 90, a. 4).

3. Nullus ligatur par præceptum aliquod, nisi mediante scientia illius præcepti (*De verit.*, q. 17, a. 3).

4. *La causa del probabilismo richiamata all' esame.*

que par ce terme de *science du précepte* dont s'était servi le Docteur angélique, il ne fallait pas entendre une connaissance certaine du précepte, mais seulement une connaissance probable, quoique douteuse de ce précepte, telle, ajouta-t-il, que celle qu'on en a quand on se trouve placé entre deux opinions opposées également probables. La seconde objection fut que la loi éternelle, de laquelle émanent toutes les autres lois naturelles, a été promulguée de toute éternité, avant la création de l'homme, par une promulgation *causale*, *virtuelle* ou *éminente*, et que par conséquent elle a force obligatoire de toute éternité.

J'ai répondu amplement à ce libelle dans l'*Apologie* de ma dissertation, où il m'a semblé comme à d'autres que j'ai résolu les objections du P Patuzzi. Mais ensuite a paru contre cette apologie un second libelle du P Patuzzi [1], celui dont j'ai fait mention au commencement de cet avertissement ; et dans ce nouvel écrit mon adversaire, sentant la faiblesse de ses premières objections, après les réponses qui j'y ai données, en ajouta deux autres ; l'une, où il ne fit autre chose que de répéter celle tirée de la loi éternelle, qu'il m'avait déjà opposée dans son premier écrit, en changeant seulement l'épithète *causale* ou *virtuelle* donnée par lui à la promulgation de cette loi supposée faite de toute éternité, en cette autre épithète, *essentielle* ; l'autre, que la loi naturelle est promulguée à l'homme dans l'acte même de l'infusion de l'âme dans le corps, avant qu'il acquière la connaissance actuelle de cette loi. C'est ce qui me força de lui répondre par un autre écrit [2] plus étendu, où je satisfis péremptoirement à toutes ces objections, ainsi qu'aux autres du P. Patuzzi, en y ajoutent plusieurs autres détails, qui augmentèrent considérablement la force de mes premières raisons.

Pour ce qui est de la première objection, qu'il suffit pour

1. *Osservazioni teologiche*, etc.

2. Lex æterna habet promulgationem æternam ex parte Dei promulgantis, sed ex parte creaturæ audientis aut inspicientis non potest esse promulgatio æterna (1-2, q. 91, a. 1, ad 2m).

la promulgation d'une loi qu'on en ait une connaissance probable, quoique douteuse, j'y ai répondu directement plus haut dans la dissertation mentionnée. Quant à la seconde et à la troisième, que la loi divine est promulguée de toute éternité aux hommes par une promulgation *causale* ou *essentielle*, j'y ai répondu aussi, en faisant voir par l'autorité de saint Thomas et de tous les théologiens que j'ai consultés à ce sujet avec beaucoup de soin, que la loi divine n'a obligé les hommes qu'à partir du moment où elle leur a été notifiée ou actuellement promulguée. Voici les paroles de saint Thomas, que Patuzzi fait profession de suivre en tout, mais qu'il paraît cependant ne pas vouloir suivre en ce point, ou bien ne pas vouloir comprendre, car il est plus qu'évident que c'est notre sentiment qu'il enseigne, et en plus d'un endroit : « La loi éternelle est promulguée de toute éternité du côté de Dieu, qui en est le promulgateur ; mais du côté de la créature appelée à la recevoir de vive voix ou par écrit, sa promulgation ne peut pas être éternelle [1] » Donc on ne peut pas dire qu'une promulgation de la loi divine ait été faite à l'homme, tant que l'homme n'en a point entendu parler ni n'a pu en lire le contenu, c'est-à-dire tant qu'elle ne lui a point été intimée et notifiée. Puis tous les autres théologiens, à la suite de saint Thomas, enseignent d'une commune voix que, bien que la loi éternelle ait eu de toute éternité sa vertu obligatoire dans l'acte premier, elle n'a jamais cependant obligé les hommes à son observance dans l'acte second, qu'après qu'elle leur a été appliquée par sa promulgation actuelle. Voici ce qu'a dit là-dessus Sylvius : « La loi est promulguée actuellement pour chacun, quand chacun en reçoit de Dieu la connaissance qui lui dicte ce qu'il a à faire ou à éviter conformément à la droite raison naturelle. » Il a dit ailleurs encore que « la loi éternelle existe matériellement de toute éternité, parce que le plan du gouvernement du monde a été

1. Actualiter autem tunc (lex) unicuique promulgatur, quando cognitionem a Deo accipit dictantem, quid juxta rectam rationem naturalem sit amplectendum, quid fugiendum (in 1-2, q. 90, a, 4, q. 3).

de toute éternité dans la pensée divine, mais que cependant elle n'existe pas formellement de toute éternité, ou en tant que loi actuellement obligatoire, parce qu'alors sa promulgation n'était pas actuelle et parfaite [1] Le cardinal Gotti a dit de même : « Pour qu'une loi soit obligatoire dans l'acte second, il est indispensablement requis que sa promulgation la mette à la portée des sujets [2] » Ailleurs il dit encore : « La loi éternelle a été conçue de toute éternité dans l'esprit de Dieu, quoiqu'elle n'eût pas à être promulguée et accomplie de toute éternité, pas plus que de toute éternité elle n'a pu être obligatoire dans l'acte second [3] » Le P Gonet a dit aussi : « Que la loi éternelle, faute de promulgation, n'a pas pu obliger les créatures de toute éternité [4]. » Gerson a dit à son tour : « Il est nécessaire qu'il y ait manifestation de la volonté de Dieu, car Dieu ne peut pas par l'effet seul de sa volonté imposer d'une manière absolue une obligation à sa créature [5] » Le P. Gonet a dit ailleurs : « La promulgation de la loi naturelle se fait par le jugement de la raison, qui intime à l'homme ce qui lui est commandé et ce qui lui est défendu : donc, lorsque la raison se tait sur ce point, la loi n'oblige point [6] » La même doctrine est professée par beaucoup d'autres qu'on trouvera cités dans mon ouvrage [7] Mais passons à la quatrième

1. Legem æternam fuisse ab æterno materialiter, eo quod ratio gubernationis rerum tunc fuerit in mente divina, non fuisse tamen ab æterno formaliter seu sub ratione legis actualiter obligantis, quia tunc non fuit actualis et perfecta promulgatio (1-2, q. 91, a. 1).

2. Ad hoc, ut lex in actu secundo obliget ad sui observantiam, requiritur quidem indispensabiliter, ut subditis promulgatione proponatur (*Theol.*, tom. II, tr. 5, *de leg*. q. 1, dub. 3, § 2, n. 21).

3. Ab æterno fuit lex in mente Dei concepta, quamvis pro æterno non promulganda nec implenda, nec in actu secundo obligans (Tr. 5, q. 2, dub. 1, § 4, n. 1, 3).

4. Legem æternam defectu promulgationis non potuisse obligare creaturas ab æterno (*Clyp. theol.*, t. III, d. 1, a. 3).

5. Necesse est dari manifestationem voluntatis Dei, nam per suam solam voluntatem nondum potest Deus absolute creaturæ imponere obligationem.

6. Promulgatio legis naturalis fit per dictamen rationis dictantis homini quæ præscripta aut prohibita sunt, ergo cum deest tale dictamen, lex non obligat (Diss. *de op. prob.*, a. 6, § 1, n. 172). — 7. *Dell' uso*, etc.

objection du P Patuzzi : en y répondant, nous n'en confirmerons que mieux ce que nous venons de dire.

La quatrième et dernière de ses principales objections est donc celle-ci, que la loi naturelle est promulguée habituellement à l'homme, dès le moment où Dieu crée l'âme et l'unit au corps, parce que dès lors il lui donne la raison. J'ai répondu abondamment à cette objection dans mon ouvrage ; il me suffira ici, ce me semble, pour réfuter le P. Patuzzi, de lui opposer les paroles mêmes de saint Thomas qu'il a cherché à faire valoir en sa faveur : « La promulgation de la loi naturelle existe par cela même que Dieu l'a gravée dans nos cœurs de manière à ce que nous la connaissions naturellement [1] » Patuzzi, pour accommoder ce texte à son système, n'en relève que le verbe *inseruit*, « a gravé, » qui s'y trouve ; mais il devait faire également attention à ces mots qui le terminent, *naturaliter cognoscendam*, « de manière à ce que nous la connaissions naturellement : » donc ce n'est pas lorsque l'âme est unie au corps, mais lorsque l'homme connaît la loi, que cette loi lui est promulguée. C'est là ce que le saint docteur confirme en disant : « Quoiqu'on ne soit pas toujours obligé de vouloir ce que Dieu veut, on l'est cependant toujours de vouloir ce que Dieu veut qu'on veuille, et c'est ce que nous font connaître spécialement les préceptes divins [2] » Nous ne sommes donc tenus de nous conformer à la volonté divine, que lorsque cette volonté s'est fait connaître à nous au moyen des préceptes divins [3] Ecoutons ce que disent les autres auteurs sur ce même point. Jean Gerson explique dans les termes suivants ce que c'est que la loi naturelle : « C'est, à proprement parler, une manifestation faite à la créature raisonnable des obligations que Dieu veut lui

1. Promulgatio legis naturæ est ex hoc ipso, quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam (1-2, q. 90, n. 4).

2. Etsi non semper teneatur homo velle quod Deus vult, semper tamen tenetur velle, quod Deus vult eum velle, et homini præcipue innotescit per præcepta divina (1-2, q. 19, a. 10).

3. Innotescit per præcepta divina.

imposer [1] » Duval pose cette question : « En quel temps la loi de nature commence-t-elle à être obligatoire pour chacun ? et il donne cette réponse : « Elle commence à être obligatoire lorsqu'elle est promulguée, et elle est suffisamment promulguée, lorsqu'on est arrivé à l'âge de discrétion [2] » Le cardinal Gotti dit de son côté : « La loi naturelle est dans l'âme comme dans son sujet par manière d'acte, en acte lorsqu'on y donne actuellement son attention, en habitude ou en puissance lorsqu'on a cessé d'y donner son attention ou qu'on ne l'y a pas encore donnée : et de cette manière la loi naturelle est par manière d'habitude dans les fous, en puissance dans les enfants, qui ne peuvent encore former un jugement parfaitement délibéré sur ce qu'ils ont à faire, ni s'intimer à eux-mêmes le précepte divin, qui sert de fondement à cette loi [3] » Saint Antonin a dit de son côté : « Observez avec soin que cette lumière de la loi naturelle ne montre pas encore à l'homme ce qui est bon et louable, tant qu'il n'a pas atteint l'usage de la raison [4] » Le P Cuniliati a dit aussi : « La promulgation actuelle de la loi naturelle a lieu, lorsqu'on a reçu de Dieu la connaissance, qui dicte ce qu'il faut éviter ou rechercher conformément à la raison naturelle [5] » Le P Louis Montesin a dit de même : « La loi naturelle est promulguée en chacun de nous, du moment où l'on a atteint l'usage de la

1. Lex ista est proprie dicta declaratio creaturæ rationali facta, per quam illa cognoscit, ad quas res Deus creaturam obligare vult (*Vit. spir.*, etc., lect. 2).

2. Quæres quo tempore lex naturæ unumquemque obligare incipiat. Resp. incipere quando promulgatur ; tunc autem sufficienter promulgatur, quando quisque annos discretionis attingit (1-2, *de leg.*, q. 3, n. 3).

3. Lex naturalis est in anima ut in habente per modum actus, actu quidem dum actu considerat, habitu vero vel in potentia, dum consideratio jam transiit, vel nondum consideravit ; et hoc modo lex naturalis in amentibus est in habitu, in pueris autem est in potentia, qui nondum possunt perfectum dictamen de agendis conficere, nec sibi divinam ordinationem vel præceptum, in quo consistit lex, intimare (*De leg.*, q. 3, dub. 2, § 3, n. 21).

4. Nota diligenter quod istud lumen legis naturalis non ostendit homini quæ sint bona, quousque perveniatur ad usum rationis (P. 1, tit. 13, c. 12, § 2).

5. Actualis legis naturæ promulgatio evenit, quando quis a Deo cognitionem accipit dictantem, quid juxta rationem naturalem fugiendum, vel amplectendum (Tr. 1, *de reg. mor.*, c. 2, § 3, n. 1).

raison; et quoique pour lors cette loi soit promulguée seulement quant aux principes les plus généraux du droit de nature, le raisonnement lui vient ensuite en aide pour en aider la promulgation de plus en plus quant au reste de ses articles [1] » Mais, sans répéter ici les noms des autres auteurs que j'ai cités dans mon ouvrage, écoutons ce qu'a dit saint Jérôme dans une de ses lettres : « L'enfance ignore cette loi (naturelle), et comme elle pèche sans connaître la loi qui la défend, elle n'a point la responsabilité des infractions qu'elle commet. L'enfant maudit son père et sa mère, les frappe, et comme il n'a point reçu la loi de sagesse, le péché est mort en lui. Mais vienne le commandement, c'est-à-dire l'âge de l'intelligence (qui nous sert à connaître les commandements de Dieu), en sorte que nous puissions sciemment nous porter au bien, et éviter le mal, alors le péché commence à revivre, et l'on devient responsable des péchés que l'on commet [2] » Notez ces mots : « Vienne le commandement, c'est-à-dire l'âge de l'intelligence [3]; » de sorte que la loi vient à l'homme, c'est-à-dire, qu'elle lui est promulguée, lorsqu'il la comprend. Avant saint Jérôme, saint Basile avait dit aussi : « Quand notre raison est parvenue à son état parfait, alors arrive ce qui est écrit : « Je vivais autrefois sans la loi; mais depuis que la loi est venue, le péché a commencé à revivre [4] »

Tout cela se trouve relaté dans mon ouvrage [5], que j'ai eu

1. Lex naturalis promulgatur in unoquoque, dum primo venit ad usum rationis; et quamvis pro tunc solum promulgatur ista lex quantum ad principia communissima juris naturæ, tamen postea paulatim per discursum promulgatur eadem lex quantum ad alia (*De leg.*, disp. 20, q. 4, n. 85).

2. Hanc legem (naturalem) nescit pueritia, et peccans absque mandato non tenetur lege peccati. Maledicit patri et matri, parentes verberat, et quia necdum accepit legem sapientiæ, mortuum est in eo peccatum. Cum autem mandatum venerit, hoc est tempus intelligentiæ appetentis bona et vitantis mala, tunc peccatum reviviscere incipit, et homo reus est peccati (*Epist.* 121, al. 151, *ad Algas.*, q. 5).

3. Cum autem mandatum venerit, hoc est tempus intelligentiæ.

4. Postquam ratio nostra perfecta est atque cumulata, tunc fit quod scriptum est : Ego autem vivebam sine lege aliquando ; sed cum veniss etmandatum, peccatum revixit (Hom. *in Ps.* 1, n. 5).

5. *Dell' uso,* etc.

soin d'envoyer presque à tous les évêques de l'Italie, et aux principaux chefs d'ordres ; et c'est pourquoi ayant appris que Patuzzi publiait une nouvelle théologie morale, je pensais qu'il y donnerait quelques réponses à ce que j'avais écrit ; mais je fus trompé dans mon attente, car il avait laissé sans réponse mes principales preuves. Mais que j'aie déféré à la sacrée congrégation de l'Index les écrits que Patuzzi a publiés contre moi, cela n'est nullement vrai, ni ne m'est jamais venu à l'esprit ; j'ai plutôt excusé Patuzzi pour les paroles offensantes qu'il s'est permises contre moi, en disant qu'il l'avait fait sans intention de m'offenser, mais pour persuader à ses lecteurs par ce moyen la supériorité de sa cause, et les attirer ainsi à son parti. Au surplus, j'ai prié bien des fois dans mes ouvrages les lecteurs instruits de vouloir bien me faire part de ce qu'ils trouveraient à y réduire, afin que reconnaissant mon erreur, je m'empressasse de la rétracter. Personne cependant ne m'a jusqu'ici rendu ce service, excepté un journaliste français, qui m'a objecté que, si j'admettais l'opinion probable comme rendant la loi douteuse, je devrais admettre au même titre l'opinion moins probable, puisque encore dans ce cas la loi reste douteuse. Mais j'avais été au-devant de cette objection dans mon ouvrage, en établissant que lorsque l'opinion qui tient pour la loi est plus probable que son opposée, la loi est censée moralement promulguée, et par conséquent devient obligatoire, malgré le doute largement dit qui subsiste en faveur de l'opinion pour la liberté : car lorsque la vérité certaine nous manque, nous devons suivre l'opinion qui se rapproche le plus de la vérité. Au contraire, lorsque les opinions sont également probables, la loi est vraiment et strictement douteuse, de sorte qu'on ne peut nullement dire qu'alors la loi soit suffisamment promulguée.

Je ne veux pas passer sous silence l'objection qu'on a prétendu tirer du décret du Saint-Office qui a condamné certaines thèses soutenues en 1761 par un curé d'Avise du diocèse de Trente, et que j'ai trouvé récemment inséré dans la dernière

édition de la *Théo'ogie morale* du P Cuniliati [1] Mes adversaires prétendent que ce décret est la condamnation générale du probabilisme. Mais j'ai fait voir dans plusieurs de mes écrits que ce décret ne condamne pas toute espèce de probabilisme, ni aucune des opinions soutenues dans les écoles catholiques, mais seulement quelques-unes d'une morale trop large, comme m'en ont assuré par écrit deux consulteurs du Saint-Office, et le cardinal même français qui remplissait alors la charge de grand-pénitencier, comme je l'ai noté dans ma dissertation ci-dessus.

C'est d'ailleurs une chose étonnante de voir des hommes ne pas trouver de moyen plus sûr de sauver les âmes, que de les conduire par les sentiers les plus rudes à suivre; mais ces docteurs ne se trompent pas moins que d'autres qu ouvrent aux consciences des routes trop larges. Car nous aurons à rendre compte à Dieu non-seulement du trop d'indulgence, mais encore du trop de rigidité dont nous aurons usé, ce qui est, à proprement parler, comme l'a dit saint Antonin, bâtir pour l'enfer [2] Le docte Cabassut explique cela fort bien en s'étayant de la doctrine de saint Bonaventure. Après avoir témoigné combien il déteste une indulgence excessive, il réprouve également l'excès de rigueur, qui, en poussant les hommes à une perfection au-dessus de leurs forces, eur ferme le chemin du salut éternel, et damne ainsi, suivant l'expression du Docteur séraphique, ceux qui devraient être sauvés, en les poussant au désespoir par la conscience qu'ils ont de leur faiblesse. Car il arrive que ces malheureux, après avoir recueilli ces enseignements trop rigides, croient ou se doutent qu'il y a péché mortel là où il n'y en a point, et que cependant succombant à la difficulté que leur a faite leur conscience erronée, ils pèchent mortellement et se damnent [3]. » Puis il ajoute les paroles suivantes de saint Bonaventure : « Il faut également se garder d'une conscience trop large et d'une conscience trop étroite : car la première

1. Tr. *De cons.*, c. 1, in fin. ad § 6. — 2. Ædificare ad gehennam.
3. *Theor. jur. et praxis.*

engendre la présomption, et la seconde le désespoir ; et tandis que la première sauve celui qui devrait être damné, la seconde damne celui qui devrait être sauvé [1]. » Jean Gerson a dit avec encore plus de force : « Les docteurs en théologie ne doivent pas s empresser à dire qu'il y a péché mortel là où ils n'en sont pas absolument certains ; car ces sortes d'assertions rigides et trop étroites, bien loin de retirer les hommes de la fange du péché, ne font que les y enfoncer plus profondément, en les portant au désespoir. » De là aussi ce qu'a dit saint Raymond : « Ne soyez point empressé à juger que des péchés sont mortels, lorsque vous ne trouvez rien dans l'Ecriture qui vous en donne la certitude [2] » Gabriel Biel, qui écrivait en 1480, a dit de même : « On ne doit rien taxer de péché mortel, sans en avoir la certitude par des raisons évidentes ou par des textes manifestes des écrivains sacrés [3] » Saint Antonin a dit aussi : « On ne peut sans beaucoup de péril décider s'il y a ou non péché mortel, à moins qu'on n'ait pour le faire l'autorité expresse de l'Ecriture, ou quelque canon de l'Eglise, ou une raison évidente [4] » Le même saint prélat a dit ailleurs en parlant de l'office du confesseur : « S'il ne peut voir clairement qu'il y ait péché mortel, je pense, comme Guillaume, qu'alors il ne doit pas précipiter sa décision, et refuser pour cela l'absolution, ou dire au pénitent qu'il doit se considérer comme coupable d'avoir péché mortellement. Et comme c'est un pincipe de droit de délier plutôt que de lier... il semble qu'il doive plutôt l'absoudre [5] »

1. Cavenda est conscientia nimis larga et nimis stricta : nam prima generat præsumptionem, secunda desperationem. Item prima sæpe salvet damnandum, secunda e contra damnat salvandum (*Comp. theol. verit.*, lib. II, c. 110, *Oper. S. Bonav.*, t. VIII, p. 113, édit Vivès).

2. Non sis pronus judicare mortalia peccata, ubi tibi non constat per certam scripturam (*De pœnit.* lib. III, § 21).

3. Nihil debet damnari tanquam mortale peccatum, de quo non habetur evidens ratio vel manifesta auctoritas scripturæ (In IV, dist. 16, q. 4, concl. 5).

4. Quæstio in qua agitur utrum sit peccatum mortale, nisi ad hoc habeatur auctoritas expressa scripturæ aut canonis Ecclesiæ, vel evidens ratio, periculosissime determinatur (P. 2, tit. 1, c. 2, § 28).

5. Si vero non potest clare percipere utrum sit mortale, non videtur tunc

DISSERTATION.

Où l'on montre qu'il peut y avoir ignorance invincible par rapport à certains points de la loi naturelle.

Il est certain qu'il ne peut y avoir ignorance invincible par rapport aux choses que l'homme peut et doit savoir. Par conséquent, s'il ignore ce qu'il doit savoir, et qu'il puisse à force d'étude, pour parler comme saint Thomas [1], surmonter son ignorance, on ne saurait l'excuser de péché. Or, quelles sont les choses que nous sommes obligés de savoir, le Docteur angélique va nous l'apprendre dans le passage suivant : « Tous en général sont tenus de savoir les articles de foi et les principes généraux du droit, et chacun en particulier doit connaître de plus les obligations de son état ou de son emploi [2] » Ainsi donc, en ce qui concerne le droit naturel, il est évident qu'il ne saurait y avoir d'ignorance invincible par rapport à ses premiers principes, tels que ceux-ci : Dieu doit être l'objet de notre culte ; ne faites point aux autres ce que vous ne voulez pas qu'on vous fasse à vous-même, etc. On ne peut pas non plus l'admettre par rapport aux conséquences immédiates ou prochaines de ces principes, telles que sont assurément les préceptes du Décalogue. Or nous affirmons de plus qu'il en est de même des devoirs relatifs à l'état qu'on exerce ou à l'emploi qu'on occupe, parce que celui qui embrasse un état tel que celui d'ecclésiastique ou de religieux, ou qui se charge d'un emploi, soit de juge, de médecin, de confesseur, ou autre semblable, est tenu de s'instruire des devoirs que lui impose cet état ou cet emploi, et lorsque, ne les connaissant pas, il néglige de s'en instruire, soit par la crainte d'être ensuite

præcipitanda sententia, ut dicit Guillelmus, ut deneget propter hoc absolutionem, vel illi faciat conscientiam de mortali. Et cum promptiora sint jura ad solvendum quam ad ligandum... potius videtur absolvendus (P 2, tit. 4, c. 5, § *In quantum*).

1. Studio superare potest (1-2, q. 76, a. 2).

2. Omnes tenentur scire communiter ea quæ sunt fidei, et universalia juris præcepta, singuli autem ea quæ ad eorum statum vel officium spectant (*Ibid.*).

obligé de les observer, soit par une simple négligence volontaire, son ignorance sera toujours coupable, et toutes les erreurs qui en seront le résultat seront autant de péchés, dont il répondra devant Dieu, quand même en les commettant il ne ferait point attention à la malice qu'elles renferment; puisque, pour qu'il en soit coupable, il suffit que dans le principe il en ait eu l'appréhension virtuelle, ou (comme disent d'autres) interprétative, en négligeant, comme il l'a fait, de s'instruire de ses propres obligations, ainsi que l'enseignent sagement et de commun accord Habert [1], Colet continuateur de Tournely [2], Antoine [3] et les autres en général après saint Thomas, qui, entre autres passages où il établit cette doctrine, a dit qu'on ne peut point excuser le juge qui porte, même sans le vouloir, une sentence inique, par ignorance de la loi qu'il devrait connaître [4].

J'ai dit tous en général, parce que, quoique beaucoup d'autres docteurs, comme Sylvius, Suarez, Gammache, Isambert, semblent exiger l'appréhension actuelle pour chaque péché que l'on commet, au moment du moins où l'on en pose la cause, tous cependant, sans exception, s'accordent à dire qu'il suffit pour rendre coupable des fautes à commettre à l'avenir, qu'on ait eu l'appréhension, en prenant, par exemple, un état, ou en se chargeant d'un emploi, de l'obligation de s'y rendre habile, si on ne l'est pas encore, au moins pour ce qui est des choses indispensables à savoir pour s'en bien acquitter, et que malgré cela on ait négligé de s'en instruire, parce qu'alors on a vu d'avance, au moins confusément, les erreurs qu'on pourrait commettre faute d'attention ou de soin, et qu'on ne s'est pas mis en peine de les prévenir. Mais si, après s'être suffisamment appliqué à s'instruire des devoirs de son emploi, on commet néanmoins quelque erreur par rapport à ces mêmes devoirs, non par négligence, mais par l'effet d'une ignorance ou d'une inadvertance invincible, on sera certainement exempt

1. *Theol. dogm.*, t. III, *de act. hum.*, c. I, § 3, q. 5. — 2. *Comp. mor.*, t. I. — 3. *Theol. mor.*, c. 4, *de pecc.*, q. 7. — 4. Op. *De cons.*, q. 17, a. 5, ad 3m et ad 5m.

de tout reproche, ainsi que nous le montrerons plus loin.

Il est donc indubitable qu'on ne peut alléguer l'ignorance invincible pour ce qui regarde les premiers principes du droit naturel et leurs conclusions prochaines, ainsi que certaines obligations de son état, parce que la lumière même naturelle fait connaître ces choses à tous les hommes, excepté à ceux qui ferment les yeux pour ne point voir. C'est de cela que veut parler saint Thomas dans ce passage où il dit : « A la loi naturelle appartiennent premièrement certains préceptes généraux qui sont connus de tous, ensuite certains préceptes secondaires plus particuliers, qui sont comme des conclusions prochaines des principes [1] » Et il dit qu'on ne peut ignorer ces choses que par passion ou par une ignorance coupable, puisque, comme l'enseigne Suarez, « la nature même et la conscience nous éclairent sur des devoirs semblables, et ne permettent pas que nous les ignorions invinciblement [2]

Mais c'est au contraire le sentiment unanime des théologiens, tant probabilistes qu'antiprobabilistes, que par rapport aux conclusions médiates et obscures, ou éloignées des principes, on peut et on doit admettre la possibilité d'une ignorance invincible. C'est ce qu'enseigne encore saint Thomas, qui établit que l'ignorance peut être volontaire et coupable de deux manières, savoir, ou directement, comme lorsque quelqu'un veut de dessein formé ignorer certaines choses pour pécher avec moins de gêne ; ou indirectement, comme lorsque quelqu'un, craignant sa peine ou aimant mieux se livrer à d'autres occupations, néglige de s'instruire des choses dont la connaissance servirait à l'éloigner du péché : car cette négligence rend l'ignorance volontaire, ainsi que le péché... Mais lorsque l'ignorance est tout à fait involontaire, soit parce qu'elle est invincible, soit parce qu'elle concerne des choses

1. Ad legem naturalem pertinent primo quidem quædam præcepta communissima quæ sunt omnibus nota ; secundo autem quædam secundaria præcepta, magis propria, quæ sunt quasi conclusiones propinquæ principiis (1-2, q. 94, a. 6).

2. Natura ipsa ac conscientia pulsat in actibus eorum, ut non permittat ea i culpabiliter ignorari.

qu'on n'est pas tenu de savoir, elle ne rend nullement coupable[1]. » En affirmant ainsi que lorsque l'ignorance est tout à fait involontaire, soit parce qu'elle est invincible, soit parce qu'elle porte sur des choses qu'on n'est pas obligé de savoir, le Docteur angélique fait assez entendre que, lors même que l'ignorance porterait sur des choses que l'on est obligé de savoir, supposé qu'elle fût invincible, elle excuserait encore de tout péché. Le saint docteur enseigne la même chose encore plus clairement ailleurs, où il dit que « l'erreur de la conscience a quelquefois pour effet d'exempter de péché ou de servir d'excuse, comme quand elle procède de l'ignorance de ce qu'on ne peut savoir, ou qu'on n'est pas obligé de savoir; et qu'en pareil cas, quand même la faute qu'on ferait serait mortelle en elle-même, on ne pècherait que mortellement en la faisant, si l'on n'y portait pas d'autre intention que de commettre un péché véniel[2] » Donc si, dans un cas semblable, on avait l'intention de ne commettre aucun péché, on n'en commettrait aucun. Notons surtout ces mots, « l'ignorance de ce qu'on ne peut savoir ou qu'on n'est pas obligé de savoir[3]: donc, même dans le cas où l'on serait obligé de prendre connaissance d'un précepte, si l'on ne peut en avoir connaissance, l'ignorance où l'on est de ce précepte est invincible, et elle excuse du péché qui autrement serait attaché à la chose que l'on ferait. Observons ici, comme l'a fait sagement Jean de Saint-Thomas[4], que ces mots « ne peut savoir, » doivent

1. Directe, sicut cum aliquis studiose vult nescire aliqua, ut liberius peccet, vel indirecte, sicut cum aliquis propter laborem vel propter alias occupationes negligit addiscere id per quod a peccato retraheretur. Talis enim negligentia facit ignorantiam ipsam esse voluntariam, et peccatum, dummodo sit eorum quæ quis scire tenetur et potest : et ideo talis ignorantia non totaliter excusa' peccato. Si vero sit talis ignorantia, quæ omnino sit involuntaria, sive quia invincibilis, sive quia est ejus, quod quis scire non tenetur, talis ignorantia omnino excusat a peccato (1-2, q. 76, a. 3).

2. Error autem conscientiæ quandoque habet vim absolvendi sive excusandi, quando scilicet procedit ex ignorantia ejus quod quis scire non potest vel scire non tenetur, et in tali casu, quamvis factum sit de se mortale, tamen intendens peccare venialiter, peccaret venialiter (*Quodl.* VIII, a. 15).

3. Scire non potest, vel scire non tenetur.

4. Illud axioma : Qui potest et tenetur, et non facit, peccat, intelligi de eo

s'entendre d'un pouvoir prochain et immédiat, et non d'un pouvoir éloigné ou entouré d'obstacles, de sorte que ce soit proprement la volonté qui soit cause, s'il y a lieu, qu'on ait omis d'apporter la diligence requise pour dissiper son ignorance.

Saint Antonin affirme ouvertement qu'il peut y avoir ignorance invincible par rapport aux conclusions éloignées, en particulier dans le passage suivant : « Si l'on disait qu'il y a usure, et que l'usure est condamnée par le décalogue, nous répondrions qu'il n'est pas clair que tel contrat soit usuraire, puisque les sages sont partagés là-dessus de sentiment. Or, lorsqu'on dit que l'ignorance du droit naturel n'excuse pas, cela doit s'entendre des choses qui intéressent expressément par elles-mêmes ou par manière de réduction le droit naturel et divin, ou qui sont contre la foi ou les commandements, et dont on peut s'assurer par des raisons évidentes, ou en vertu des décisions de l'Eglise, ou du commun consentement des docteurs ; et non de ce qui ne peut se prouver qu'au moyen d'une complication de raisonnements, et d'une manière obscure, être contre les commandements de Dieu ou les articles de foi [1]. » Habert soutient la même doctrine en ces termes : « Quant aux conclusions plus éloignées du droit naturel, comme la prohibition de l'usure, de la pluralité des femmes, l'indissolubilité du mariage pour les cas mêmes où il interviendrait quelque grave raison, l'ignorance sur ces points peut être invincible, parce qu'on ne peut les déduire des premiers

qui potest proxime et expedite, non remote tantum et impedite, quia (ut supra diximus) omissio, ut sit voluntaria, debet procedere ab ipsa voluntate (1-2, q. 6, disp. 3, diffic. 1).

1. Et si diceretur hic esse usuram, et usura est contra Decalogum. Respondetur, sed hunc contractum esse usurarium non est clarum, cum sapientes contraria sibi invicem in hujusmodi sentiunt. Cum autem dicitur ignorantia juris naturalis non excusare, intelligitur de his quæ expresse per se vel reductive sunt circa jus naturale et divinum, et contra fidem vel præcepta per evidentes rationes, vel determinationem Ecclesiæ, vel sententiam communem doctorum ; et non de his quæ per multa media, et non clare probantur esse contra præcepta et articulos (p. 2, tit. 1, c. II, § 23).

principes que par un long raisonnement [1] » Gerson lui-même, après avoir avancé qu'on s'accorde à dire qu'aucune ignorance invincible ne peut tomber sur ce qui est de droit naturel, explique sa pensée en disant que c'est là ce qu'on peut affirmer des premiers principes et de leurs conclusions primaires, mais qu'il en est autrement des conclusions plus éloignées; il ajoute même qu'il peut y avoir des circonstances où l'on ignore invinciblement jusqu'aux conclusions primaires, par exemple, si l'on se persuade, sans doute par erreur, que c'est un devoir de mentir pour sauver quelqu'un de la mort [2]

Jean-Baptiste Duhamel confirme également notre sentiment, quand il dit : « Il semble probable qu'on peut ignorer invinciblement ce qui se déduit du droit (naturel) nécessairement sans doute, mais non si clairement, comme peut-être la malice de la polygamie et autres semblables, tellement qu'il ne vienne à l'esprit pas même le soupçon le plus léger que ces choses soient défendues ; et quoique ces vices aient pour origine des péchés librement commis, et qu'en conséquence ils semblent volontaires, et que par cette raison l'ignorance en soit la peine du péché : il ne suit pourtant pas de là qu'ils soient volontaires, puisque les maux qui devaient en provenir n'ont pas été prévus [3] »

Le P Berti soutient le même sentiment de cette autre manière : « Je considère comme très-véritable le sentiment opposé, et je pense qu'il faut admettre la possibilité de l'ignorance invincible quant aux conséquences les plus éloignées

1. Circa conclusiones remotiores juris naturalis, quales sunt prohibitio usuræ, uxorum pluralitas, matrimonii indissolubilitas, etiam interveniente aliqua gravi causa, potest esse ignorantia invincibilis, quia non deducuntur ex primis principiis, nisi longiore discursu (*Theol.* t. III, *de act hum.*, c. 1, § 3).

2. *De vit. spirit.*

3. Quod autem ex eo jure necessario quidem, sed non ita manifeste deducitur ut forte polygamia et alia hujus generis invincibiliter ignorari posse probabile videatur, adeo ut nulla vel levi suspicione ea esse prohibita his in mentem venerit; ac licet ea vitia ex peccatis libere admissis oriantur, ac proinde voluntaria videantur, et ea ratione ignorantia sit causa peccati : hinc tamen non sequitur ea esse voluntaria, cum ex iis peccatis sequutura mala prævisa non fuerint (lib. II, *De act. hum.*, c. 5, vers. *Ad legem*).

du droit naturel.,. C'est ce sentiment que soutiennent presque tous les égidiens et les thomistes, Sylvius, L'herminier et le commun des autres théologiens; et voici la raison la plus claire que l'on donne de ce sentiment : c'est que les conclusions éloignées du droit naturel ne se déduisent de ses principes, qu'au moyen de raisonnements longs et compliqués, dont sont incapables la plupart des gens privés d'instruction [1] » Et il le prouve par saint Thomas, qui a dit : « Parmi les préceptes de la loi naturelle, il y en a qui demandent des considérations plus profondes, et dont les sages seuls découvrent et jugent la force obligatoire... Ces préceptes appartiennent de telle sorte à la loi naturelle, qu'ils ont néanmoins besoin d'être transmis des sages aux ignorants, au moyen de l'instruction que les premiers peuvent donner aux seconds [2]. » Le P. Berti conclut en conséquence que les gens dépourvus d'instruction ne sont pas condamnables (pour ne pas observer sur ces points la loi naturelle), à moins qu'il n'y ait négligence de leur part. Ni les gens même instruits, osé-je ajouter, s'ils sont eux-mêmes dans une ignorance invincible, puisqu'on ne trouvera personne, quelque savant qu'on le suppose, qui soit assez habile pour démêler avec une entière certitude toutes les difficultés que présente pour son application la loi même naturelle; car, comme l'a dit saint Thomas, la vérité n'est pas également connue de tous [3], quand il s'agit de l'appliquer dans la pratique aux questions particulières. C'est aussi le sentiment du P Gonet, qui dit en parlant des préceptes qui ne peuvent être que des conséquences éloignées des premiers principes : « Il

1. Verissimam tamen puto sententiam oppositam, et circa consequentias juris naturæ remotissimas censeo ignorantiam invincibilem esse admittendam... Illam tenent omnes fere ægidiani ac thomistæ, et Sylvius, L'herminier, aliique communiter, cujus assertionis hæc videtur ratio apertissima, quod conclusiones juris naturæ remotiores deducuntur ex principiis longiori implexoque discursu quem rudes plurimi... efformare nequaquam valent.

2. Quædam vero sunt, quæ subtiliori consideratione rationis a sapientibus judicantur esse observanda; et ista sic sunt de lege naturæ, ut tamen indigeant disciplina, qua minores a sapientibus instruantur (1-2, q. 100, a. 1).

3. Sed qnantum ad proprias conclusiones rationis practicæ non est eadem veritas, seu rectitudo apud omnes, nec etiam apud quos est eadem est æqualiter nota (1-2, q. 94, a. 4).

peut y avoir sur ces points ignorance invincible et qui excuse du péché [1] » Il dit de plus [2] que l'opinion contraire à la nôtre est singulière, qu'elle a peu de partisans et qu'elle est improbable. Colet, continuateur de Tournely, exprime le même sentiment de la manière suivante : « Il n'y a pas d'ignorance invincible du droit naturel quant aux premiers principes, et à leurs conclusions prochaines; mais il peut y en avoir quant à leurs conclusions plus éloignées [3] » C'est ce que dit aussi le P. Antoine dans le passage suivant : « Il peut y avoir en quelques-uns ignorance invincible sur certains préceptes du droit naturel fort abstrus et éloignés des premiers principes : c'est là un sentiment communément admis, c'est-à-dire que certains préceptes étant fort abstrus et éloignés des premiers principes, dont on ne peut les déduire qu'à l'aide d'un raisonnement long et difficile, on comprend facilement que quelqu'un peut les ignorer invinciblement [4] » Et il rapporte en outre, que le 8 août 1685, on condamna à Rome entre autres articles le suivant : « Nous n'admettons pas qu'il puisse y avoir ignorance invincible en qui que ce soit, dans le moment où il fait une action contraire au droit de nature [5] » Il m'a été agréable de rapporter au long et distinctement les témoignages de ces auteurs, parce qu'ils sont tous antiprobabilistes. Au reste, on ne saurait compter le nombre des autres qui tiennent pour certaine la même opinion; tels sont Sylvius, Gammache, Isambert, le cardinal d'Aguirre, Wigandt, Cuniliati, les docteurs tant scolastiques que moralistes de Salamanque, saint

1. Potest dari de iliis ignorantia invincibilis et excusans a peccato (*Clyp. theol.*, t. III, disp. 1, a. 4, § 1, n. 55).

2. Tract. *De probabil.*, circa fin.

3. Non datur ignorantia invincibilis juris naturalis quoad prima principia, et proximas eorum conclusiones; datur vero quoad magis remotas (*Comp. mor.*, t. I, c. I, a. 1, sect. 2, concl. 4).

4. Datur in aliquibus ignorantia invincibilis circa quædam præcepta juris naturalis valde abstrusa, et remota a principiis : est communis sententia, quia cum aliqua præcepta sunt valde abstrusa et remota a primis principiis, a quibus sine longo et difficile discursu deduci nequeunt, facile ignorari possunt invinciibiliter (*Theol. mor.*, *de pecc.*, c. 4, q. 6).

5. Nullam admittimus ignorantiam invincibilem juris naturæ in ullo homine, dum hic et nunc contra jus naturæ agit.

Anselme, Azor, Suarez, Tapia, Prado, Vasquez, Lacroix, Duval, Medina, Maldonat et tant d'autres. Ainsi pensait encore le savant évêque Jules Torni, comme il le fait voir dans ses notes sur Estius, où il dit que c'était également le sentiment de Cajetan, que Contenson range fort à tort de son côté, puisque Cajetan a écrit en propres termes : « Quand un homme fait son possible dans le choix des opinions, il est excusé par la bonté divine, si ne pouvant parvenir à connaître la vérité, il s'écarte de la règle droite des mœurs, car Dieu n'exige pas davantage de l'homme [1]. » Mgr de Beaumont, archevêque de Paris, a aussi enseigné absolument la même doctrine dans son *Instruction pastorale*, où il a dit : « Bien qu'on ne puisse pas absolument ignorer les principes du droit naturel, et leurs conclusions prochaines, cependant leurs conséquences plus obscures et éloignées peuvent être et sont souvent la matière d'une ignorance invincible. Ce point dans son énoncé entier réunit les suffrages des plus célèbres théologiens. »

Notre sentiment se trouve aussi justifié et confirmé davantage encore par la condamnation de la 2e proposition de Baïus par Alexandre VIII, ainsi conçue : « Quoiqu'il puisse y avoir ignorance invincible du droit naturel, cette ignorance, dans l'état de nature tombée, n'excuse point de péché formel les actes auxquels elle donne occasion [2] » Il est clair qu'en condamnant cette proposition, le pape tenait pour certain qu'il peut y avoir ignorance invincible sur certaines questions difficiles et abstruses qui se rattachent à la loi naturelle. Même conséquence à tirer de la condamnation de cette autre proposition de Baïus : « L'infidélité négative est un péché en ceux-là mêmes à qui personne n'a jamais parlé de Jésus-Christ [3] » Une surabondance de preuve en notre faveur résulte

1. Hominem quantum in se est in opinionum delectu a divina bonitate excusari, si veritatem non assequens a recta deflectat morum regula: non exigit magis Deus ab homine.

2. Tametsi detur ignorantia invincibilis juris naturæ, hoc in statu naturæ lapsæ operantem ex ipsa non excusat a peccato formali.

3. Infidelitas negativa in iis, quibus Christus non est prædicatus, peccatum est.

de la condamnation prononcée par le même pape contre la thèse ainsi conçue : « Il n'est permis de suivre aucune opinion probable, fût-elle de toutes la plus probable [1] » Si, comme le prétendent les adversaires, l'ignorance n'était jamais invincible en ce qui se rapporte au droit naturel, on ne pourrait excuser de péché celui même qui suivrait l'opinion la plus probable, parce que, quelque probable que soit une opinion, elle n'exclut pas tout danger d'erreur : autrement elle serait certaine, et par là même sortirait des limites de la probabilité. La raison de notre sentiment, dirons-nous pour mettre fin à cette controverse, est celle qu'a donnée saint Thomas, elle est d'une extrême évidence : « Il est évident, dit-il, que l'ignorance qui rend un acte involontaire, lui ôte tout caractère, soit de bonté, soit de malice morale [2] »

Mais passons à cette autre partie de notre dissertation, où il va nous falloir répondre aux objections que lancent contre nous deux ardents contradicteurs : l'un qui est le P Patuzzi, sous les noms fictifs d'Adelphe Dosithée; l'autre anonyme, qui a intitulé son livre la *Règle des mœurs*, et qui tous deux ont fait choix pour dresser leurs attaques, de la langue italienne. Tous les deux nient absolument qu'il puisse jamais y avoir ignorance invincible. Ecoutons donc d'abord Patuzzi : « D'après l'idée que nous donnent les divines Ecritures, les saints Pères, saint Thomas, et la plupart des anciens, et même les théologiens modernes du premier rang, les péchés d'ignorance, quand nous sommes obligés de connaître la loi, sont ceux (à parler proprement et à la rigueur) que nous commettons, et dont nous sommes coupables devant Dieu, dans le temps où nous ignorons que ce soient des péchés, parce que si nous l'ignorons, cela vient de notre propre faute, et c'est pour cette raison que saint Thomas a établi sur ce point le célèbre axiome suivant, dont la vérité est incontestable : « L'ignorance dont le péché est la cause, ne peut pas excuser

1. Non licet sequi opinionem inter probabiles probabilissimam.

2. Manifestum est, quod illa ignorantia quæ causat involuntarium, tollit rationem boni et mali moralis (1-2, q. 19, a. 6).

la faute qui en est la suite [1], » et on pèche de cette manière, quoiqu'on n'ait pas non-seulement la science que vous requérez, c'est-à-dire la connaissance certaine et évidente (il fait ici allusion à ce que j'ai dit par rapport à l'usage licite de l'opinion également probable), mais pas même une appréhension incertaine et obscure du péché que l'on commet, appréhension ou connaissance que nous pouvions avoir, et que nous étions tenus d'avoir. » Puis il tire cette conclusion : « Que ce peu de mots suffise pour votre instruction sur ce point, dont vous ne paraissez pas vous former une idée adéquate. » Mais le P Patuzzi s'est trompé ici, en s'imaginant que j'ai l'esprit pénétrant et ardent comme il a le sien ; mais comme j'ai au contraire la tête dure et l'esprit obtus, j'avoue que cette courte instruction ne me suffit pas : car je n'ai jamais pu comprendre comment il se fait qu'un homme pèche, quand il ignore invinciblement que ce qu'il fait soit un péché, quoiqu'il ait apporté à s'en instruire toute l'application dont il est capable, sans pouvoir dissiper son ignorance.

De son côté, l'auteur de la *Règle des mœurs* s'ingénie à prouver dans presque tout son livre, que nous ne pouvons, sans nous rendre coupables de péché formel, ignorer quoi que ce soit de ce qui se rapporte au droit de nature. Mais voyons, s'il vous plaît, comment il le prouve ; car les réponses que ses objections nous donneront occasion de faire, mettront davantage en lumière notre sentiment : « Il ne saurait, dit-il, y avoir ignorance invincible du droit naturel et divin, si ce n'est dans les enfants, les fous et les imbéciles. » Puis il conclut ainsi : « L'ignorance du droit naturel ne peut jamais servir d'excuse à ceux qui agissent avec connaissance et dans le libre usage de leur raison. » Conclusion qui assurément réprouve et condamne l'usage de quelque opinion probable que ce soit, fût-elle la plus probable entre les probables, et qui mettrait tout le monde dans la nécessité d'embrasser le tutiorisme proscrit.

2. Ignorantia quid causatur ex culpa, non potest subsequentem culpam excusare (*In* c. I, *ad Rom.*).

Il s'attache principalement à prouver sa thèse, en affirmant que nous sommes tenus de suivre la vérité, parce que la vérité est l'unique règle des mœurs; et c'est pourquoi il entasse une foule de textes de l'Ecriture, tels que ceux-ci : « Je suis la voie, la vérité et la vie [1] — Vous enseignez la voie de Dieu dans la vérité [2] — Toutes vos voies sont vérité [3] — Si vos fils gardent mes voies et marchent en ma présence dans la vérité [4] — Marchant dans la vérité, comme le Père nous en a fait le commandement [5] — Un peuple juste, gardant la vérité [6] — Celui qui met la vérité en pratique affronte la lumière [7]. — Il ne persévéra pas dans la vérité [8] »

Mais assurément l'auteur pouvait s'épargner un si grand travail : car personne ne conteste que nous devions chercher la vérité et la suivre dans la conduite de notre vie. Mais qu'on me permette de demander, par quel autre moyen pouvons-nous connaître la vérité, qu'en nous laissant guider par la raison? Il faut donc dire que la vérité qu'il nous faut suivre et embrasser est celle que la raison nous montre et nous met pour ainsi dire devant les yeux : de là vient que Collet distingue avec raison [9] la moralité objective de l'acte considéré en lui-même, de la moralité formelle de l'agent, et qu'il dit que lorsqu'on agit en conséquence de l'ignorance invincible où l'on se trouve, il peut arriver que non-seulement on ne pèche pas, mais que même on acquière des mérites en faisant ce que dicte une raison qui paraît droite, quoique par le fait elle soit en désaccord avec la raison suprême [10]. Tout cela se con-

1. Ego sum via, veritas et vita (*Joan.*, XIV, 6).
2. Viam Dei in veritate doces (*Matth.* XXII, 16).
3. Omnes viæ tuæ veritas (*Ps.* CXVIII, 161).
4. Si custodierint filii tui vias suas et ambulaverint coram me in veritate (III *Reg* , II, 4).
5. Ambulantes in veritate, sicut mandatum accepimus a Patre (II *Joan.*, 4).
6. Gens justa, custodiens veritatem (*Isa.*, XXVI, 2).
7. Qui autem facit veritatem, venit ad lucem (*Joan.*, III, 21).
8. In veritate non stetit (*Joan.*, VIII, 44).— 9. T. I, c. 3, a. 1, sect. 1, concl. 2.
10. Sed quia repugnantia hæc aliquando involuntaria est, ut in iis qui invincibili laborant ignorantia, ideo non semper imputatur ad culpam, sed aliquando ad meritum ob bonam fidem agentis, qui rectam rationem sibi sequi videtur, dum etiam ab ea deficit (T. I, c. 3, a. 1, sect. 1, conclus., p. 95).

firme par ce qu'enseigne saint Thomas, que l'objet de l'acte est représenté à la volonté par l'intermédiaire de la raison, et qu'en tant qu'il est coordonné à la raison, il appartient à l'ordre moral, et cause la bonté morale dans l'acte de la volonté, puisque la raison est le principe des actes humains et moraux [1] Le saint docteur dit ailleurs [2] que les actes de la volonté sont dits bons ou mauvais, selon qu'ils sont d'accord ou en opposition avec la raison, attendu que, comme l'a dit saint Denis, le bien moral consiste dans la conformité de l'acte avec la raison, et le mal moral dans son opposition par rapport à elle. Or on appelle, ajoute-t-il, actes humains ou moraux ceux qui procèdent de la raison [3].

C'est pourquoi saint Thomas assigne la raison humaine pour règle prochaine de notre volonté, en disant que la loi éternelle, bien qu'elle en soit la première règle, n'en est pourtant que la règle éloignée, et qu'elle constitue la raison de Dieu plutôt que la nôtre [4]

Mais, non, dit l'auteur de la *Règle des mœurs*; quand on agit contre la loi, on pèche toujours, et la raison ne suffit pas pour nous excuser du péché. Voici comment il parle au chap. XI, pag. 168 : « On ne nie pas que la raison doive être la règle plus prochaine de nos actions; mais quand cela doit-il être? quand elle est soumise à la loi éternelle, etc. Or, il n'arrive pas toujours que la raison se règle sur la loi de Dieu. C'est pourquoi, non-seulement on ne peut pas dire que la raison est la règle de nos actions et qu'on ne peut pas se trom-

1. Ad tertium dicendum, quod bonum per rationem repræsentatur voluntati ut objectum, et in quantum cadit sub ordine rationis, pertinet ad genus moris, et causat bonitatem moralem in actu voluntatis; ratio enim est principium humanorum et moralium actuum (1-2, q. 19, a. 1, ad 3m).

2. 1-2, q. 18, a. 5.

3. In actibus autem bonum et malum dicitur per comparationem ad rationem; quia, ut Dionysius dicit (cap. IV, *de div. nomin.*) : Bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem quod est præter rationem... Dicuntur autem aliqui actus humani, vel morales, secundum quod sunt a ratione.

4. Regula autem voluntatis humanæ est duplex, una propinqua et homogenea, scilicet ipsa humana ratio, alia vero est prima regula, scilicet lex æterna, quæ est quasi ratio Dei (S. THOMAS, I-2, q. 71, a. 6).

per en la suivant, mais c'est une vérité reçue dans toutes les écoles, que quand la raison se trompe, la volonté pèche en la suivant : « La raison humaine peut errer ; c'est pourquoi la » volonté qui agit conformément à la raison humaine n'est pas » toujours droite [1]; mais la volonté qui se conforme à une rai- » son séduite par l'erreur est mauvaise [2].» Telle est la conclusion de saint Thomas et de tous les théologiens, » dit l'auteur en terminant.

Mais voyons ce que dit saint Thomas dans l'endroit où il propose cet article : « La volonté qui se conforme à la raison qui se trompe est-elle bonne [3]? » A cela le saint répond ainsi : « Cette question dépend de ce qui a été dit plus haut, que l'ignorance tantôt rend un acte involontaire, tantôt n'empêche pas que l'acte soit volontaire. Et comme le bien et le mal moral d'un acte dépendent de ce qu'il soit volontaire, comme nous l'avons vu ci-devant, il est évident que l'ignorance qui rend un acte involontaire lui ôte toute bonté, comme toute malice morale, mais non celle qui n'empêche pas l'acte d'être volontaire. Il a été dit aussi plus haut, que l'ignorance qui a été voulue d'une certaine façon, soit directe, soit indirecte, ne rend pas un acte involontaire. Et j'appelle ignorance directement volontaire, celle à laquelle se porte l'acte de la volonté; indirectement volontaire celle qui provient de la négligence, en tant qu'on ne veut pas se donner la peine d'apprendre ce qu'on est tenu de savoir. Si donc l'erreur de la raison ou de la conscience est volontaire, soit directement, soit à raison de la négligence qu'on a apportée à s'instruire de choses qu'on est tenu de savoir, elle n'empêche pas la volonté d'être mauvaise, quand elle agit conformément à la raison ou à la conscience ainsi tombée dans l'erreur [4] » Qu'on note ces mots :

1. Ratio humana potest errare ; et ideo voluntas concordans rationi humanæ non semper est recta (1-2, q. 19, a. 6, ad 2m).

2. Sed voluntas concordans rationi erranti est mala (*Ibid.*, c).

3. Utrùm voluntas concordans rationi erranti sit bona? (*Ibid.*, arg.).

4. Hæc autem quæstio dependet ab eo, quod supra dictum est (q. 6, art. 8), quod ignorantia quandoque causat involuntarium, quandoque autem non. Et quia bonum et malum morale consistit in actu, in quantum est voluntarius, ut

« Si donc l'erreur de la raison ou de la conscience est volontaire, soit directement, soit à raison de la négligence qu'on a apportée à s'instruire de choses qu'on est tenu de savoir, elle n'empêche pas la volonté d'être mauvaise [1] » De sorte qu'au contraire, quand l'erreur n'est volontaire, ni directement, ni indirectement comme étant l'effet de la négligence, elle empêche la volonté d'être mauvaise. Il faut donc qu'il y ait toujours négligence pour rendre l'erreur volontaire.

On ne peut pas dire que, quand une chose est mauvaise, bien que la raison la représente comme bonne, elle est toujours mauvaise; car, répondrait à cela saint Thomas, comme il le fait dans le même article, cela est vrai dans le sens de l'axiome général selon lequel, pour qu'une chose soit vraiment bonne, il faut qu'elle le soit de tout point, au lieu que, pour qu'elle soit mauvaise, il suffit qu'elle soit défectueuse par quelque endroit. Et par conséquent, ajoute le saint docteur, pour que la chose vers laquelle se porte la volonté soit appelée mauvaise, il suffit, ou qu'elle le soit de sa nature, ou qu'elle soit appréhendée comme telle [2] Mais cela ne fait pas que les actions qui se font contre la loi, soient des péchés formels. Quand on enfreint une loi qu'on ignore invinciblement on ne pèche que matériellement, et non formellement,

ex præmissis patet (art. 2, hujus quæst.), manifestum est, quod illa ignorantia quæ causat involuntarium, tollit rationem boni et mali moralis, non autem illa quæ involuntarium non causat. Dictum est etiam supra (qu. 6, art. 8), quod ignorantia quæ est aliquo modo volita, sive directe, sive indirecte, non causat involuntarium. Et dico ignorantiam directe voluntariam, in quam actus voluntatis fertur; indirecte autem, propter negligentiam, ex eo quod aliquis non vult illud scire, quod scire tenetur. Si igitur ratio vel conscientia erret errore voluntario, vel directe, vel propter negligentiam, quia est error circa id quod quis scire tenetur, tunc talis error rationis, vel conscientiæ, non excusat, quin voluntas concordans rationi, vel conscientiæ sic erranti sit mala.

1. Si igitur ratio, vel conscientia erret errore voluntario, vel directe, vel propter negligentiam, quia est error circa id quod quis scire tenetur, tunc talis error non excusat.

2. Bonum causatur ex integra causa, malum autem ex singularibus defectibus. Et ideo ad hoc quod dicatur malum id, in quod fertur voluntas, sufficit, sive quod secundum suam naturam sit malum, sive quod apprehendatur ut malum.

parce que la loi est la règle et la mesure de notre volonté, non telle qu'elle est considérée en elle-même, mais telle qu'elle nous est représentée par notre raison, ainsi que le remarque sagement et le soutient le P. Jean de Saint-Thomas. « Et si l'on insiste, écrit celui-ci, en disant que la raison peut, par suite d'une erreur invincible, proposer à la volonté (comme licites) des choses contraires à la loi, nous répondons qu'alors ce que la raison propose ne peut pas être formellement contraire à la loi, mais ne l'est que matériellement, c'est-à-dire contraire à la loi telle qu'elle est en elle-même, mais non contraire à la loi telle qu'elle est représentée à notre esprit : car ce n'est que sous cette forme qu'elle peut servir de mesure à nos actions, et non sous toute autre forme, fût-elle la véritable, si elle ne nous a point encore été manifestée [1]. » Ce qui s'accorde avec ce que le même auteur avait précédemment écrit, que la moralité des actes libres consiste dans leur conformité et leur accord avec les règles de la raison [2].

Mais l'auteur de la *Règle des Actions* opposera que saint Thomas, dans le même article de la question 19, ajoute ces mots : « Si l'erreur supposée de la raison consiste à dire qu'un homme est tenu de s'approcher de la femme de son prochain, la volonté qui se conforme à une raison aussi coupablement erronée est mauvaise, parce qu'une telle erreur provient de l'ignorance de la loi de Dieu qu'on est tenu de connaître [3] Il dit donc, conclut de là notre adversaire, que toutes les fois qu'on agit contrairement à loi divine, on n'est point exempt de pé-

1. Et cum instatur, quod potest ratio proponere contra legem ex errore invincibili ; dicimus quod non potest proponere contra legem formaliter, sed materialiter, id est contra legem ut est in se, non contra legem ut existimatam, sub qua conditione tantum potest lex mensurare, non secundum se præcise ut in se, et nondum ut manifestatam. (Joan. a S. Thom, in 1-2, q. 18, disp. 9, a. 1, cir. fin.)

2. Moralitas in actibus liberis non est aliud, quam eorum commensuratio, et ordinatio secundum regulas rationis. (*Id.* in citat. q. 18. disp. 9. art. 1).

3. Si ratio errans dicat, quod homo teneatur ad uxorem alterius accedere, voluntas concordans huic rationi erranti est mala, eo quod error iste provenit ex ignorantia legis Dei, quam scire tenetur.

ché, bien que la raison représente le contraire, et il confirme son assertion par cet autre texte de saint Thomas : « Si la conscience nous dit de faire une chose contraire à la loi de Dieu, et que nous la fassions, nous péchons, parce que l'ignorance du droit n'excuse point du péché que l'on commet, à moins que l'ignorance ne soit invincible, comme elle l'est dans les fous et les imbéciles, car alors elle excuse complétement ce qu'on fait dans cet état [1] » Il le confirme encore par ce texte de Boniface VIII (*de reg. jur.*., Reg. 14, in 6), où il est dit : « L'ignorance du fait excuse, mais non celle du droit [2] »

Mais il est facile de répondre victorieusement à tous ces textes. Saint Thomas, en disant que l'ignorance de la loi de Dieu, ou du droit, n'excuse pas [3], parle seulement de l'ignorance de cette sorte de préceptes divins que le saint indique dans d'autres passages (comme nous l'avons noté plus haut [4], et qu'on ne peut ignorer sans se rendre coupable de négligence formelle, comme sont les premiers principes de la loi naturelle et leurs conclusions prochaines, c'est-à-dire les commandements du Décalogue, comme l'enseignent communément avec saint Thomas les autres auteurs cités plus haut. C'est encore ainsi qu'on doit entendre les paroles de Gerson que nous oppose notre adversaire, comme l'explique Habert; et c'est encore ainsi que doivent s'expliquer les autorités qu'on nous oppose aussi d'Albert le Grand et du pape Adrien, puisque dans la lettre pastorale de monseigneur de Beaumont, je trouve ces auteurs cités en notre faveur [5] Du reste il est certain que saint Thomas, exception faite des premiers principes et des conclusions prochaines qu'on peut en tirer, admet en plusieurs lieux, comme nous l'avons fait

1. Si alicui dictat conscientia, ut faciat illud, quod est contra legem Dei... si facit, peccat, quia ignorantia juris non excusat a peccato, nisi forte sit ignorantia invincibilis, sicut est in furiosis et amentibus, quæ omnino excusat.

2. Ignorantia facti, non juris, excusat.— 1. Ignorantia legis Dei, seu ignorantia juris non excusat. — 3. 1-2, q. 76, a. 2, et q. 94, a. 6.

4. ALBERT. MAGN., in 2, distinct. 22, art. 10, — 5. ADRIAN., in IV. *Sent.*, tract. *De clav. Eccles.*, q. 5.

remarquer, que pour les questions abstruses et obscures, il peut y avoir ignorance invincible, puisqu'il affirme que quand l'ignorance est invincible, quand même elle aurait pour objet des choses que l'homme doit savoir, elle excuse entièrement de péché ce que l'on fait dans cet état : « Si l'ignorance, dit-il, est tout à fait involontaire, soit parce qu'elle est invincible, soit parce qu'elle porte sur des choses qu'on n'est pas tenu de savoir, elle excuse entièrement de péché [1] » De plus, dans un autre endroit cité plus haut, que la volonté est mauvaise quand elle se conforme à une raison erronée, si cette erreur de la raison est volontaire, soit directement, soit indirectement par suite d'une négligence coupable par rapport à ce que l'homme doit savoir [2] Donc, lorsque l'erreur n'est pas volontaire, au moins sous le rapport de la négligence, elle excuse certainement de tout péché.

Quant au texte qu'il nous oppose de Boniface VIII, portant que l'ignorance du fait excuse, mais non celle du droit [3], Sylvius [4] et le P Antoine répondent fort à propos que ce principe a son application dans les affaires contentieuses, où l'ignorance des lois est ordinairement présumée vincible, du moment où ces lois ont été régulièrement promulguées, à moins qu'il n'y ait quelque raison spéciale qui fasse présumer le contraire [5]

L'anonyme, pour prouver qu'on ne peut alléguer l'ignorance invincible en ce qui concerne le droit naturel, oppose ensuite divers textes des Ecritures, tels que ceux-ci : « Celui qui fait des actions punissables sans savoir qu'elles le soient, sera puni moins fortement [6] ; — Oubliez les péchés de ma

1. Si vero sit ignorantia, quæ omnino sit involuntaria, sive quia est invincibilis, sive quia est ejus quod quis scire non tenetur, omnino excusat a peccato. S. Thom. 1-2, q. 76, a. 34.

2. Si igitur ratio vel conscientia erret errore voluntaria, vel directe, vel propter negligentiam, quia est error circa id quod quis scire tenetur, tunc talis error non excusat. 1-2, q. 19, a. 6. — 3. Ignorantia facti, non juris excusat.

4. Sylv., in 1-2, q. 76, a. 3, q. 2, conc. 7, et Antoine, *de peccat*, cap. 4, q. 6.

5. C. *In tua sit, qui matri. acc.*

6. Qui autem non cognovit, et facit digna plagis, vapulabit paucis. (*Luc.*, xii, 48.)

jeunesse, dont l'ignorance a été l'occasion [1] ; — J'ai obtenu miséricorde de Dieu, parce que les péchés que je commettais dans mon état d'incrédulité étaient l'effet de l'ignorance [2]. » Mais tous ces textes, dit sagement Habert [3], d'accord avec tous les interprètes sacrés, s'entendent de l'ignorance crasse, qui diminue le péché, sans exempter, entièrement pour cela d'en être coupable parce qu'une ignorance de cette espèce, comme l'explique ce même auteur, est volontaire au moins indirectement, en tant que celui qui est dans cet état néglige d'user de la diligence dont il a besoin pour connaître la vérité, ou bien encore en tant qu'il se charge d'un emploi qui exige des connaissances qu'il est incapable d'acquérir [4]. C'est pourquoi, ajoute Habert, le concile de Diospolis condamna une proposition de Pélage ainsi conçue : « L'ignorance n'est pas imputable à péché, parce qu'elle n'est pas volontaire, mais nécessaire [5]. » Elle fut condamnée, parce que l'ignorance, quand elle est crasse, peut être vaincue, et par conséquent est coupable.

Mais, réplique à cela l'auteur, les Juifs crucifièrent Jésus-Christ sans le connaître, comme notre Sauveur lui-même le déclare, lorsqu'il dit : « Mon père, pardonnez-leur, parce qu'ils ne savent ce qu'ils font [6]. » « Les infidèles croyaient rendre honneur à Dieu en tuant les apôtres [7]. » Les hérétiques croient aussi soutenir le parti de la vérité en persécutant les catholiques. Mais à tout cela le même Habert (*loco citato*) répond victorieusement par ces paroles : « Les Juifs pouvaient, au moyen des miracles et des prophéties, parvenir à connaître Notre-Seigneur Jésus-Christ, comme le prouve ce reproche

1. Delicta juventutis meæ et ignorantias meas ne memineris. » (*Psal.* xxiv, 7.

2. Misericordiam Dei consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate. (I *Tim.*, 1, 13.) — 3. Habert, *De act. hum.*, cap. 1, § 3, circa fin.

4. Quia est volita saltem indirecte, quatenus qui ea laborat, voluntarie omittit diligentiam, ut addiscat, vel suscipit officium, ad quod præstandum non potest adipisci scientiam requisitam.

5. Ignorantia non subjacet peccato, quoniam non secundum voluntatem evenit, sed secundum necessitatem.

6. Pater, dimitte illis, non enim sciunt quid faciunt. (*Luc.*, xxiii, 34).

7. Sed venit hora, ut omnis qui interfecit vos, arbitretur obsequium se præstare Deo (*Joan.* xvi, 2).

qu'il leur fit : « Si vous croyiez à la parole de Moïse, vous croiriez aussi à la mienne, puisqu'il m'a rendu témoignage dans ses livres [1] ; — Si je n'avais pas fait de miracles au milieu d'eux, ils seraient sans péché [2]. » Les hérétiques aussi et les autres infidèles, s'ils voulaient faire attention aux notes de la religion véritable, verraient sans peine qu'elle se trouve dans l'Eglise romaine [3] »

Mais l'auteur anonyme réplique de nouveau et dit : « L'ignorance de quelque précepte naturel vient de notre faute, ou parce que nous ne mettons pas tous nos soins à rechercher la vérité, ou parce que nous ne demandons pas à Dieu comme il faut les grâces nécessaires pour connaître la loi divine ; car, dit-il, de même que notre foi doit être éclairée de la lumière divine pour croire les saints mystères, de même notre raison doit être éclairée de la même lumière pour connaître les voies qui conduisent à Dieu. C'est pourquoi David adressait à Dieu cette prière : « Seigneur, faites-moi connaître vos lois, et apprenez-moi à faire votre volonté [4]. » Aussi, à la page 353, l'auteur conclut-il ainsi : Ce qui se fait par suite de cette ignorance contre la loi de Dieu, n'est point sans péché. »

Mais je réponds : lorsque nous voyons tant d'hommes savants et pieux, et canonisés même par l'Eglise, qui dans beaucoup de questions ont été d'avis différents sur des points de la loi naturelle, nous devons donc dire que les uns ou les autres ont péché et se sont damnés. Voici comment s'exprime sur ce point le P Antoine, dans le passage cité : « Saint Thomas et saint Bonaventure sont divisés de sentiments sur bien des questions qui se rattachent à la loi naturelle : donc au moins l'un des deux s'est trompé ; et cependant ni l'un ni

1. Judæi per miracula et prophetias potuerunt cognoscere Christum Dominum juxta illud : « Si enim crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi; de me enim ille scripsit » (*Jo.*, v, 46).

2. Si opera non fecissem in eis... peccatum non haberent (*Jo.* xv, 24).

3. Hæretici et alii infideles, si velint attendere ad notas veræ religionis, eam in Ecclesia romana facile deprehendissent.

4. Domine, ostende mihi legem tuam, et doce me facere voluntatem tuam.

l'autre n'a rétracté aucune de ses opinions avant de mourir Donc s'il n'y a pas d'ignorance invincible sur quelque point que ce soit de la loi naturelle, l'un ou l'autre est mort en état de péché grave, puisque c'est un péché considérable d'enseigner coupablement des erreurs au sujet des préceptes divins, et par conséquent l'un ou l'autre est damné [1] » Et de fait personne n'ignore que saint Thomas pensait qu'un juge doit condamner celui qui se trouve convaincu juridiquement d'être coupable, bien qu'il sache privativement lui-même qu'il est innocent, tandis que saint Bonaventure nie que cela soit en pareil cas permis à un juge. Par contre, saint Bonaventure veut qu'un pécheur se rende coupable d'un nouveau péché s'il ne confesse pas sur-le-champ le péché qu'il a commis, et saint Thomas nie formellement cette obligation. On pourrait, dit saint Antonin [2], rapporter une foule innombrable de semblables exemples. Le savant Morin écrit la même chose, et dit : « Quiconque voudra parcourir les annales de l'Eglise, reconnaîtra sans peine que les écrivains ecclésiastiques ont embrassé sur bien des points des opinions différentes [3] » De plus, Noël Alexandre [4], et Berti après lui [5], affirment que tous les saints Pères ont chacun leurs défauts, et que la plupart même d'entre eux sont tombés dans des erreurs [6] Ajoutons ce que Sixte de Sienne rapporte de saint Jean Chrysostome, que suivant ce père Sara est particulièrement digne de louange, et proposée à notre imitation, en ce qu'elle eut le courage de

1. S. Thomas et S. Bonaventura de multis ad legem naturalem pertinentibus inter se dissident ; ergo alteruter erravit : tamen neuter ullam opinionem ante mortem retractavit. Ergo si non datur ignorantia invincibilis legis naturalis in aliquibus, alteruter in gravi peccato mortuus est, cum sit gravis culpa, docere culpabiliter errorem circa præcepta divina, sicque damnatus est. *De peccat.*, cap. 4, q. 6.

2. S. Antonin., part. 2, tit. 3, cap. 10, § 10.

3. Quicumque annales Ecclesiæ attenderit, facile animadverteret auctores ecclesiasticos multa aliquando opinionum varietate discordes fluctuasse. Morin, part. 3, exerc. 5, cap. 9, *de sacr ordin.*).

4. Natal. Alexan., tom. IV, disp. 16, sect. 2.

5. Berti, *Theol.*, lib. XXI, cap. 17, n. 5.

6. Fatemur, in singulis pene Patribus nævos reperiri, in plerisque etiam errores.

s'exposer, pour sauver son mari, aux attentats impudiques des barbares, du consentement toutefois de son mari lui-même, ou plutôt sur son invitation [1] » Nous devrions donc dire que ces saints, ou tant d'autres auteurs ecclésiastiques, sont damnés, puisqu'ils ont écrit des opinions erronées sans s'être ensuite rétractés, ou au moins dire qu'en les écrivant ils ont péché mortellement ; mais je ne sais si l'on pourrait trouver quelqu'un qui oserait dire une pareille chose.

C'est pourquoi on ne saurait dire que celui qui étudie et prie comme il faut, parviendra immanquablement à démêler la vérité dans tous les cas douteux que présente l'application de la loi de nature, puisque, comme répond à cela le P Collet dans l'endroit cité de lui, les docteurs de l'Eglise les plus renommés pour leurs lumières ont mis tous leurs soins à étudier et à prier jour et nuit, et qu'ils ne sont cependant pas parvenus à savoir tout ce qu'ils désiraient [2] Combien n'y a-t-il pas de conclusions de la loi de nature, éloignées, il est vrai, des premiers principes, sur lesquelles, comme l'observe avec raison le même auteur, on trouve divisés de sentiments les Pères et les docteurs de l'Eglise, les plus savants et les plus pieux [3]

Mais Dieu est fidèle, réplique l'anonyme, il a promis d'exaucer celui qui le prie : *Petite et accipietis.* Si nous demandions à Dieu sa lumière comme il faut, il ne nous la refuserait pas : c'est donc notre faute si nous ne l'obtenons pas.— Mais il faut distinguer deux sortes de lumières : l'une est *naturelle* ou naturellement acquise ; c'est avec elle que nous connaissons les vérités morales de la loi divine touchant ce qui est commandé

1. Restat tertium, quod in præmissis Chrysostomi verbis continetur assertum, videlicet Saram in eo potissimum esse laudandam, atque imitandam, quod servandi mariti causa barbarorum sese adulterio exposuerit, consentiente tamen marito in ejus adulterium, imo etiam suadente (*Biblioth. sacr.*, adnot. 89).

2. Et vero si quælibet ignorantia juris naturalis vinci possit, maxime per orationem; atqui falsum consequens, cum majora Ecclesiæ lumina dies noctesque orando et studendo consumpserint, nec tamen eas quas optabant cognitiones obtinuerint (COLLET., *loc. cit.*, cap. I, pag. 24).

3. Atqui multæ sunt conclusiones a primis principiis oriundæ, quarum cognitio ne cum magnis quidem naturæ et gratiæ auxiliis haberi potest, cum circa eas dividantur doctissimi simul et piissimi Ecclesiæ Patres et doctores.

ou défendu. L'autre est la lumière *surnaturelle* de la grâce; c'est par elle que nous parvenons à connaître la force de la grâce divine, l'importance du salut éternel, les moyens de l'acquérir, ce qui peut nous le faire perdre, et autres choses semblables. Or, quand on pèche formellement contre la loi, faute de cette lumière de grâce, que nous avons négligé de demander à Dieu, il n'y a pas de doute que cette négligence ne soit coupable, puisqu'elle est volontaire; car si nous avions prié, cette lumière ne nous aurait pas manqué, parce que Dieu ne manque pas de donner les grâces spirituelles à celui qui les lui demande, telles qu'est la lumière nécessaire pour s'attacher à ce que l'on sait être bon, et s'éloigner de ce que l'on sait être mauvais. Et c'est cette lumière que demandait David quand il disait : « Donnez-moi l'intelligence, et j'apprendrai à observer vos commandements. Enseignez-moi à faire votre volonté [1] » D'un autre côté, le Seigneur ne donne point et n'a point promis de donner à tout le monde la lumière nécessaire pour connaître toutes les vérités morales qui peuvent être connues par les moyens naturels; c'est pourquoi, quand on pèche matériellement contre la loi, mais sans pouvoir l'éviter, faute d'un degré suffisant de connaissance naturelle, notre erreur alors ne constitue point un péché formel, puisque Dieu demande simplement de nous que nous nous conduisions suivant ce que nous dicte notre conscience, sans autre flambeau pour l'éclairer elle-même sur ce qui est juste et vrai, que celui de notre raison. Saint Paul a dit : « Tout ce qui n'est pas selon la foi (c'est-à-dire selon ce que nous dicte la conscience, comme l'expliquent saint Ambroise, saint Jean Chrysostome, Théodoret et autres), est péché [2] » Par conséquent, celui qui agit selon sa conscience, ne pèche point. Saint Jean dit pareillement : « Si notre conscience ne nous fait pas de reproche, nous avons confiance auprès de Dieu [3]. »

1. Da mihi intellectum, et discam mandata tua; doce me facere voluntatem tuam. — 2. Omne autem quod non est ex fide peccatum est.

3. Si cor nostrum non reprehenderit nos, fiduciam habemus ad Deum (I *Jo.*) III, 21).

En somme, Dieu ne condamne que les actions où il y a malice volontaire, ou négligence volontaire ; de sorte que celui qui croit invinciblement en faire une bonne, non-seulement n'aura à subir aucune peine, mais pourra même quelquefois en recevoir de Dieu la récompense pour la bonne intention qu'il y aura apportée, bien que l'action en elle-même soit contraire à la loi. « Comme cette opposition à la loi, dit à ce sujet Collet, dont nous avons déjà cité les paroles, peut être involontaire, comme elle l'est en ceux dont l'ignorance est invincible, elle n'est pas toujours imputée à péché, mais on peut quelquefois même y acquérir des mérites pour la bonne foi qu'on y aura apportée, en s'imaginant, quoique à tort, suivre en cela la droite raison [1] » Nous pouvons compter même comme partageant ce même sentiment le P Daniel Concina [2], qui, tout sévère qu'il est, et bien qu'il soutienne qu'une action qui est l'effet d'une erreur de la conscience, même invincible, ne peut jamais être bonne et méritoire, reconnaît néanmoins qu'on peut, tout en faisant une chose matériellement mauvaise, y mêler plusieurs actes louables, tels que la bonne intention de plaire à Dieu, et que de tels actes doivent être appelés bons et méritoires, encore que le principal de l'action soit matériellement mauvais. Cette bonne intention, ajoute-t-il, n'est gâtée par aucune mauvaise circonstance, parce que ce qu'il y a de mauvais dans la chose même, n'étant pas volontaire, ne peut affecter en rien les dispositions de l'agent [3]

Mais notre anonyme s'élève fortement contre cette doctrine, et emploie pour la réfuter un chapitre à part (le ch. XIII), où il prend mille peines pour prouver que quand l'action est con-

1. Sed quia repugnantia hæc aliquando involuntaria est, ut in iis, qui invincibili laborant ignorantia, ideo non semper imputatur ad culpam, sed aliquando ad meritum ob bonam fidem agentis, qui rectam rationem sibi sequi videtur, dum ab ea deficit.

2. CONCIN., *Theol. christian.*, t. II, l. II, *De Consc. Dissert.*

3. Potest enim quis, dum exercet opus materialiter malum, habere plures actus bonos, intentionem nempe bonam Deo placendi : hos bonos et meritorios dicimus, quamvis actus, qui per se tunc exercetur, sit materialiter malus. Hæc bona intentio nulla prava circumstantia inquinatur, quia opus malum, cum non sit voluntarium, refundere in istos actus malitiam non valet.

traire à la loi divine, l'homme pèche toujours, quelque bonne que soit l'intention avec laquelle il agit. Voici comment il s'y prend; il dit d'abord : « C'est donc une maxime constante dans l'Evangile et dans la doctrine des Pères, que l'intention et la fin communiquent leur bonté ou leur malice à nos actions, et les rendent bonnes ou mauvaises. » Mais, peu après, se contredisant lui-même, il tient cet autre langage : « Bien qu'on ait une bonne intention, si ce qu'on fait est mauvais de sa nature ou par quelque autre circonstance particulière, ou si c'est défendu par la loi de Dieu, on pèche néanmoins en le faisant. »

C'est ainsi que pense notre adversaire : mais outre le P. Concina et le sentiment commun des autres docteurs, saint Thomas, saint Bernard, saint Ambroise et saint Jean Chrysostome, comme nous allons le montrer, pensent le contraire. Et premièrement saint Thomas propose cette question : « La fin qu'on se propose rend-elle les actes spécifiquement bons ou mauvais [1]? » Voici comment il la résout : « On appelle humains les actes qui sont volontaires. Or l'action volontaire se compose de deux actes, l'un intérieur, l'autre extérieur, qui chacun ont leur objet propre. L'objet propre de l'acte intérieur, c'est la fin; celui de l'acte extérieur, c'est ce sur quoi il tombe directement. De même donc que l'acte extérieur est spécifié par l'objet sur lequel il s'exerce, ainsi l'acte intérieur est spécifié par la fin qui est son propre objet. Mais ce qui provient de la volonté est comme la forme de ce qu'opère l'acte extérieur... et les actes extérieurs n'ont un caractère de moralité, qu'en tant qu'ils sont volontaires. D'où il faut conclure que les actes humains sont spécifiés formellement par la fin qu'on s'y propose, et matériellement par l'objet de l'acte extérieur [2]. » Ces paro-

1. Utrum actus habeat speciem boni et mali ex fine.

2. Dicendum, quod aliqui actus dicuntur humani, in quantum sunt voluntarii, ut supra dictum est. In actu autem voluntario invenitur duplex actus, scilicet actus interior voluntatis, et actus exterior; et uterque eorum actuum habet suum objectum. Finis autem proprie est objectum interioris actus voluntatis. Actus exterior accipit speciem ab objecto, circa quod est; ita actus interior voluntatis accipit speciem a fine, sicut a proprio objecto. Id autem quod est ex parte vo-

les du saint docteur sont trop claires pour avoir besoin d'explication ; il nous y enseigne avec toute la netteté possible que les actions humaines sont bonnes ou mauvaises selon la fin qu'on s'y propose, puisqu'elles n'ont un caractère de moralité, c'est-à-dire qu'elles ne sont bonnes ou mauvaises, qu'en tant qu'elles sont volontaires. L'objet de l'acte extérieur est la chose telle qu'elle est en elle-même ; mais l'objet de l'acte intérieur de la volonté est l'intention avec laquelle on agit. C'est pourquoi, bien que l'acte, considéré matériellement, soit mauvais en lui-même, il est néanmoins formellement bon, quand la fin qu'on s'y propose est louable, pourvu toutefois qu'on ignore invinciblement la malice de l'acte matériel.

L'adversaire cite ensuite en sa faveur un long passage de saint Bernard [1], et dit à ce sujet : « Cette réponse de saint Bernard nous fait clairement voir que pour que l'œil simple éclaire le corps, deux choses sont nécessaires, la bonne intention et la connaissance de la vérité. » Mais j'y trouve, moi, que saint Bernard y enseigne deux points de doctrine qui sont tout l'opposé de ce que dit mon adversaire : car, dans ce même traité, le saint dit que celui qui obéit à son supérieur avec une intention droite, fait un acte méritoire, encore que son action soit l'effet d'une erreur matérielle, ou une infraction matérielle de la loi [2]. Et ailleurs, chap. XIV et XVII (*a*), il dit encore : « Je puis dire digne de louange même la seule intention pieuse, et sans doute Dieu ne voudra pas frustrer de toute récompense la bonne volonté même dépensée à une œuvre qui n'est pas

luntatis, se habet ut formale ad id quod est ex parte exterioris actus... neque actus exteriores habent rationem moralitatis, nisi in quantum sunt voluntarii. Et ideo actus humani species formaliter consideratur secundum finem, materialiter autem secundum objectum exterioris actus.

1. *De præc. et dispens.*, c. XII et XVII.

2. Ex recta intentione meritorie agit, quamvis materialiter erret contra legem.

a) J'avoue ne pouvoir trouver dans saint Bernard, notamment aux chap. XII et XVII, cités ici, rien qui ressemble à cela. Ne serait-ce pas plutôt un commentaire donné par quelqu'un au passage suivant, qui certainement est du saint abbé de Clairvaux?

(*Note de l'éditeur.*)

bonne en elle-même [1] » Saint Ambroise a dit de son côté : « La fin que vous vous proposez dans vos œuvres détermine le nom qu'elles méritent qu'on leur donne [2]. » Et saint Jean Chrysostome dit pareillement : « Le but honnête qu'on se propose rend bon même ce qui semble mauvais, parce que la bonne intention excuse la malice de l'action [3] » (*a*).

Mais celui qui agit contre la loi, reprend l'adversaire, pèche toujours par ignorance vincible, car s'il priait, il obtiendrait la grâce nécessaire pour connaître la loi. Mais on répond de nouveau que Dieu ne refuse jamais la grâce nécessaire à celui qui le prie pour éviter le péché formel; mais il ne donne pas toujours la grâce pour éviter le péché matériel. C'est la réponse que donne Collet à cette objection, en faisant observer que le péché que l'on commet par l'effet d'une ignorance invincible n'est que matériel, et qu'un péché semblable n'empêche point d'obtenir le salut éternel. Il y en a même qui pensent, ajoute-t-il, que Dieu refuse à l'homme la connaissance de certaines choses, parce qu'il aime mieux nous voir pécher matériellement, faute de les connaître, que de nous exposer à pécher formellement à l'occasion de la connaissance qui nous en serait donnée [4]

Je ne sais pas ensuite ce qu'a de commun avec notre affaire la proposition qu'on nous oppose, et qui a été condamnée par Alexandre VIII : elle traite du péché philosophique, et il y est dit que le péché philosophique ou moral, quelque grave qu'il

1. Et quidem laude dignam dixerim vel solam intentionem piam, nec plane condigna remuneratione fraudabitur in operi quoque non bono ipsa bona voluntas (c. XIV, n. 40).

2. Affectus tuus nomen imponit opere suo (*De offic.*, lib. I, c. XXX, n. 147).

3. Ex proposito bono, etiam quod videtur malum, bonum est, quia propositum bonum excusat malum opus (Hom. XIX, *In opere imperf.* (*a*).

4. Non deest gratia quæ peccatum formaliter devitet, concedo; peccatum etiam materialiter, nego. Porro peccatum quod ex ignorantia invincibili committitur, non est peccatum, nisi materialiter, nec impedit, quominus æterna salus obtineri possit. Imo sunt qui credunt, quarumdam rerum cognitionem homini (Deum) subtrahere, quia mavult, ut propter cognitionis defectum non peccet, nisi materialiter, quam ut occasione cognitionis suæ formaliter delinquat.

a) Cet ouvrage est apocryphe, et ne paraît pas être de saint Chrysostome.

(*Note de l'éditeur.*)

soit en celui qui ne connaît point Dieu ou qui ne pense point à lui, est un grave péché sans doute, mais n'est point une offense faite à Dieu, ni un péché mortel qui nous ôte l'amitié de Dieu et nous rende dignes des peines éternelles [1] Qu'a de commun, dis-je, cette proposition avec notre affaire? Celui qui sait qu'il offense la nature, offense nécessairement aussi l'auteur de la nature, qui est Dieu, bien qu'il ne pense pas directement à Dieu ; mais celui qui agit par suite d'une ignorance invincible de la loi naturelle, n'offense ni la nature ni Dieu ; il l'offense seulement matériellement, ou pour mieux dire il ne l'offense nullement, puisque l'offense matérielle n'a point le caractère d'une offense, mais serait tout au plus la matière de l'offense que l'on commettrait, si on se la permettait tout en sachant bien que Dieu ou la nature en est offensé.

Il ne servira pas davantage de dire dans le sens de notre adversaire, que de même que notre foi a besoin d'une lumière surnaturelle qui nous élève au-dessus de nous-mêmes pour pouvoir croire les mystères révélés, ainsi notre raison a besoin d'être éclairée d'une lumière semblable pour arriver à connaître les profondeurs du droit de nature : car, pour ce qui est des mystères, nous l'accordons volontiers ; mais pour ce qui est d'agir conformément à la raison, encore qu'il ne nous suffise pas, plongés que nous sommes dès notre naissance dans les ténèbres, en punition de la faute originelle, de notre raison seule et laissée à elle-même, mais qu'il nous faille de plus la révelation divine des préceptes pour bien savoir ce que nous devons faire et ce que nous devons éviter ; une fois cependant que l'on a reçu la lumière de la révélation divine pour bien vivre et pour connaître toutes les vérité morales, telles qu'elles sont en elles-mêmes, nous n'avons pas besoin d'une autre lumière surnaturelle ; car ce n'est pas pour cette fin que Dieu nous a promis des grâces surnaturelles, mais il veut que nous nous servions de notre raison

1. Peccatum philosophicum seu morale, quantumvis grave in eo qui Deum vel ignorat, vel de Deo actu non cogitat, est grave peccatum ; sed non est offensa Dei, neque peccatum mortale dissolvens amicitiam Dei, neque æterna pœna dignum.

naturelle, dirigée toutefois par la révélation qui nous a été faite des préceptes divins; seulement, comme nous l'avons dit plus haut, nous avons besoin d'une grâce qui nous éclaire et nous fortifie pour nous attacher à ce que nous savons être un bien, et pour nous éloigner du mal que nous savons nous être interdit. Saint Thomas nous fait observer avec beaucoup de justesse que nous ne pouvons par nos propres actes acquérir la grâce, tandis que nous pouvons à force de travail acquérir la science de bien des choses [1] Si donc il en est ainsi, nous ne devons pas attendre la grâce comme condition nécessaire pour dissiper notre ignorance par rapport aux préceptes naturels, parce que cette sorte d'ignorance, pour être surmontée, n'a besoin que de nos propres efforts; et toutes les fois que de tels efforts ne pourront suffire pour nous faire parvenir à connaître les plus abstrus et les plus obscurs des préceptes qui se rattachent à la loi naturelle, notre ignorance étant invincible en ce cas, Dieu ne nous en fera pas un crime.

Notre adversaire prend ensuite une autre voie pour rendre coupable l'ignorance invincible de tout ce qui a rapport au droit de nature. Il dit que le péché originel a laissé en nous deux sortes de plaies : la concupiscence, par laquelle notre volonté est restée encline au mal, et l'ignorance par laquelle la raison est restée obscurcie. Et voici comment il argumente : « Si la concupiscence n'excuse pas celui qui s'abandonne à ses déréglements, pourquoi l'ignorance excuserait-elle celui qui suit ses égarements ? » D'où il conclut que de même qu'on pèche en agissant par concupiscence, de même on pèche toujours en agissant par ignorance.

Mais la réponse ici se présente d'elle-même. On pèche quand on suit les déréglements de la concupiscence, parce qu'alors on adhère spontanément et volontairement à sa malice, de sorte qu'alors la concupiscence même est volontaire. Il en est autrement dans l'ignorance invincible, qui n'est ni volontaire ni aimée. Il est certain qu'aucun péché n'est péché, s'il n'est vo-

1. Homo potest aliquam scientiam acquirere per suos actus, gratia vero non acquiritur ex nostris actibus, sed ex Dei munere (1-2, q. 76, a. 2).

lontaire ; c'est pourquoi, de même que nous péchons lorsque nous suivons les déréglements volontaires de la concupiscence, de même nous péchons pareillement en suivant les déréglements de l'ignorance vincible et volontaire. Mais, d'un autre côté, de même que sentir les aiguillons de la concupiscence, mais contre notre volonté, n'est point un péché, d'après ce que dit l'Apôtre : « Le mal que je ne veux pas, je le fais néanmoins [1] ; de même aussi ce n'est point un péché d'agir par ignorance, quand cette ignorance est invincible, puisqu'elle n'est pas volontaire.

L'auteur va plus loin, et il veut que notre ignorance soit toujours coupable, au moins à cause des péchés personnels précédemmeut commis, ajoutant que, de même que par nos péchés nous nous réduisons à une impuissance morale de faire le bien, de même nous nous mettons aussi dans l'impuissance morale de connaître le bien que nous devons faire et le mal que nous devons fuir. De même donc que l'impuissance ne nous excuse pas quand nous faisons le mal que nous savons être tel, de même aussi l'impuissance ne peut pas nous excuser quand nous ignorons le mal que nous faisons.

Nous répondons d'abord avec Duhamel que la peine du péché n'est point un mal qui puisse être imputé à péché à celui qui subit cette peine ; et qu'ainsi, quand même cette ignorance serait la peine d'autres péchés commis précédemment, ces péchés ne peuvent pas rendre coupables les erreurs que nous commettons ensuite par l'effet d'une ignorance invincible, parce que de telles erreurs ne sont ni voulues ni prévues [2] » On répond en outre qu'il n'est pas vrai que, de même que nos péchés nous mettent dans l'impuissance morale de faire le bien, de même aussi ils nous mettent dans l'impuissance morale de connaître les préceptes naturels, parce que, comme nous l'avons dit plus haut, pour faire le bien il faut la grâce

1. Quod nolo malum, hoc ago (*Rom.*, VII, 17).

2. At licet ea vitia ex peccatis libere admissis oriantur, ac proinde voluntaria videantur, et ea ratione ignorantia sit pœna peccati ; hinc tamen non sequitur, ea esse voluntaria, cum ex iis peccatis secutura mala prævisa non fuerint. (DUHAMEL, lib. II, *de act. hum.*, cap. 5, in fin.)

à laquelle certainement met empêchement celui qui pèche. Mais pour connaître les préceptes la grâce n'est point nécessaire, la lumière naturelle suffit; c'est pourquoi on ne peut pas dire que le péché mette l'homme dans l'impuissance morale de connaître les préceptes.

Mais les péchés (dira notre adversaire) aveuglent les pécheurs et leur ôtent la connaissance. J'avoue qu'ils leur ôtent cette sorte de connaissance qui aide à faire le bien et éloigne de faire le mal, et que, pour avoir cette connaissance, il faut avoir la grâce, et que, pour obtenir cette grâce, il faut la demander. C'est de cette connaissance que parlait saint Augustin, quand il écrivait contre Pélage : « Il préfère disputer, plutôt que de prier et de dire : Donnez-moi l'intelligence, pour que j'apprenne à connaître vos commandements [1] » Bellarmin, en expliquant ce passage de David, dit : « Ces mots : Donnez-moi l'intelligence, ne signifient pas : Donnez-moi la faculté de comprendre, mais : Donnez-moi la lumière divine, à l'aide de laquelle mon âme puisse parfaitement s'instruire de vos commandements et se persuader de l'importance qu'il y a de les accomplir [2] » Le prophète demandait donc la grâce d'être éclairé et persuadé du bien qui se trouve dans l'accomplissement des divins préceptes. C'est encore ce qu'il demandait quand il faisait cette autre prière : « Dirigez-moi dans la route de vos commandements; » c'est-à-dire (comme l'explique encore Bellarmin) apprenez-moi de quelle manière je dois me conduire pour accomplir votre loi [3] Il demandait encore la même chose quand il disait : « Donnez-moi l'intelligence, et j'approfondirai votre loi. » Il demande, dit Bellarmin, de pouvoir approfondir les avantages que renferme l'accomplissement de la loi de Dieu [4] Il demandait encore la même chose

1. Dum tamen potius disputet, quam ut oret et dicat : Da mihi intellectum, et discam mandata tua.

2. Da mihi intellectum non significat da mihi vim intelligendi, sed da mihi lumen divinum, quo mens mea perfecte discat mandata tua et sibi persuadeat optimum esse illa complere.

3. Viam justificationum tuarum instrue me. Id est, doce me, quæ sit via præceptorum tuorum, quomodo videlicet debeam in lege tua ambulare.— 4. Da mihi

quand il disait [1] : « Enseignez-moi, Seigneur, à agir selon votre volonté. » Mais, comme nous l'avons dit plus haut, la volonté de Dieu exige que nous agissions selon ce que nous dicte notre conscience. Le péché prive donc le pécheur de cette connaissance qui donne la grâce, mais il ne le prive pas de la connaissance naturelle des préceptes que l'on parvient à connaître par la seule raison naturelle, comme l'écrit sagement Habert en suivant les principes de saint Thomas : « Le péché, dit ce docteur, ne corrompt pas absolument la nature humaine ; autrement un homme cesserait par le péché d'être homme [2] »

L'adversaire m'oppose ensuite beaucoup de textes de saint Augustin, et particulièrement le passage où le saint docteur dit : « L'ignorance, je ne dis pas de ceux qui ne veulent pas s'instruire, mais de ceux qui simplement ignorent, n'excuse personne au point d'exempter ceux qui y sont du feu éternel [3] . » Voici comment l'auteur commente ce passage : « Il (saint Augustin) ne prétend pas que celui qui pèche par ignorance est toujours coupable, comme celui qui pèche avec connaissance de sa faute ; mais cependant il ajoute que cela ne doit point autoriser à recourir aux ténèbres de l'ignorance, comme à un asile, pour y chercher son excuse, parce que l'ignorance n'excuse pas de telle manière qu'elle exempte d'être condamné au feu éternel. » Mais je ne vois pas ce qu'il prétend inférer de ce texte pour le fond de la question. Si de ces mots, « qui simplement ignorent [4], » il veut inférer que l'ignorance n'exempte pas de l'enfer, quand même elle serait invincible, je lui opposerai la proposition 2, condamnée par Alexandre VIII, déjà citée, laquelle disait que l'ignorance in-

intellectum, et scrutabor legem tuam. — Petit ut scrutari possit ejus utilitates.

1. Doce me facere voluntatem tuam.

2. Peccatum naturam humanam prorsus non corrumpit : alioquin homo per peccatum desineret esse homo (HABERT, *de act. hum.* cap. I, § 3, pag. 17).

3. Ignorantia quæ non est eorum, qui scire nolunt, sed qui tanquam simpliciter nesciunt, neminem sic excusat, ut sempiterno igne non ardeat (S. AUGUSTIN., *de Grat. et lib. arb.* cap. 3).

4. Qui tanquam simpliciter nesciunt.

vincible du droit naturel n'excuse point du péché formel. Du reste, Duhamel et le P Berti répondent à ce texte de saint Augustin. Voici la réponse de Duhamel : « On doit prendre ces paroles en ce sens, que la simple ignorance n'excuse pas des péchés dont elle n'est pas la cause, mais seulement de ceux dont elle est la cause. D'où il suit que ceux qui ignorent la loi de Dieu, faute d'avoir pu la connaître, ne seront pas damnés pour avoir violé une loi dont ils n'avaient pas connaissance, mais pour les péchés qu'ils auront commis contre la loi de nature [1] Le P Berti répond de la même manière à ce texte de saint Augustin, et dit que le saint docteur enseigne que les infidèles qui n'ont point cru à Jésus-Christ méritent le feu éternel, « non pour n'avoir point cru en Jésus-Christ, car cela ne leur sera point imputé à crime, à moins que leur incrédulité n'ait été volontaire, mais pour avoir transgressé librement la loi de nature inscrite dans leurs cœurs [2] » De sorte que saint Augustin veut dire que l'ignorance de ceux qui ignorent entièrement la vraie religion, bien qu'elle les excuse du péché d'incrédulité, ne les excuse pas cependant des péchés qu'ils savent être tels par la lumière naturelle. Et il est certain que le saint docteur parlait de l'ignorance coupable, car cela résulte de ces paroles qu'il ajoute immédiatement : « Car ce n'est pas en vain qu'il a été dit : Versez les torrents de votre colère sur les peuples qui ne vous connaissent pas [3] » L'ignorance de Dieu ne peut venir que de la malice ou d'un aveuglement volontaire.

Saint Jean Chrysostome enseigne la même chose. Il est vrai qu'il dit d'abord : « Les Juifs ignoraient (Jésus-Christ),

1. Hæc intelligenda, ut nescientia simplex non excuset a peccato, cujus non est causa, sed eximit ab eo, cujus est causa. Unde qui legem Dei nesciunt, nec scire potuerunt, non peribunt, quod legem ignotam violaverint, sed propter peccata quæ in legem naturæ admiserunt (Duhamel, *de act. hum.*, lib. II, diss. 3, c. 6, n. 6).

2. Non quia non crediderunt, id enim non imputatur ad culpam, dummodo nescire noluerint; sed quia legem naturæ inscriptam cordibus suis libere transgressi sunt.

3. Non enim sine causa dictum est : Effunde iram tuam in gentes, quæ te non noverunt.

mais en eux cette ignorance n'était pas digne d'excuse; les Grecs l'ignoraient aussi, mais ils n'ont pour cela rien qui les justifie [1]. » Mais immédiatement ensuite il ajoute : « Tant que vous n'ignorerez que des choses qu'il est impossible de savoir, on ne pourra vous en faire aucun crime [2]: » doctrine qui est en parfait accord avec cette célèbre maxime de saint Augustin, qu'on se rend coupable, non quand on ignore malgré soi une chose bonne à savoir, mais quand on néglige de s'en instruire [3]

Du reste, pour être moins long et pour ne point ennuyer le lecteur, nous répondrons à tous les autres textes de saint Augustin que l'anonyme nous oppose, par l'explication d'un seul que nous allons rapporter de ce même saint. Dans le premier livre de ses *Rétractations*, il semble à la première vue qu'il veuille dire que celui qui ne sait pas qu'il pèche, pèche cependant, quand il fait volontairement ce qui est un péché en soi : « Quand quelqu'un, dit-il, a péché sans le savoir, on peut dire assez justement qu'il l'a fait sans le vouloir, quoique ce qu'il a fait, il ne l'ait fait que parce qu'il l'a voulu; et par conséquent sa volonté est entrée pour quelque chose dans le péché (même d'ignorance) qu'il a commis [4] » Mais, comme l'observe sagement Duhamel, le saint docteur explique immédiatement ce qu'il voulait dire par ce qui suit : « Ce qu'il a fait, il l'a donc fait parce qu'il a voulu le faire; quoique ce ne soit pas pour avoir voulu pécher qu'il ait péché, puisqu'il ne savait pas que ce qu'il faisait fût un péché. Ainsi même ce péché (d'ignorance) n'a pu être commis sans quelque participation de la volonté, non par rapport au péché (comme tel), mais par

1. Judæi ignorant, sed hæc ignorantia non erat digna venia; Græci quoque ignorarunt, sed defensionem non habent (S. CHRYSOST. hom. XXVI, in ep. ad Rom., n. 3).

2. Quando enim ea quæ sciri nequeunt, ignoraveris, culpæ obnoxius non eris.

3. Non tibi deputatur ad culpam, quod invitus ignoras, sed quod negligis quærere, quod ignoras. (S. AUGUSTIN., lib. III, *de lib. arb.*, c. XIX, n. 53).

4. Qui nesciens peccavit, non incongruenter nolens peccasse dici potest, quamvis et ipse, quod nesciens fecit, volens tamen fecit; ita nec ipsius esse potuit sine voluntate peccatum (*Retract.*, lib. I, c. XV, n. 3).

rapport à l'acte (peccamineux) [1] » Ce qui signifie que, bien que le fait soit matière de péché, quand cependant il n'y a pas volonté de pécher, le péché est seulement matériel, et non pas formel ou volontaire, comme dit Duhamel [1] C'est la même chose que ce qu'a écrit aussi saint Thomas, que « si l'on ignore l'incompatibilité d'une chose avec la loi de Dieu, par exemple, si quelqu'un se trouve ne pas savoir que la fornication soit un péché, il commettra la fornication volontairement sans doute, mais ce ne sera pas volontairement qu'il en aura commis le péché [3] » Il est vrai cependant (pour parler sans détour) que saint Thomas, dans un autre endroit, nie que la fornication puisse être ignorée invinciblement, et c'est avec raison qu'il le nie, car la fornication est défendue par un précepte qui tient de près et immédiatement aux premiers principes; mais il n'en est pas moins vrai que le saint, dans le passage tout à l'heure cité, donne pour certain que quand on agit sous l'empire d'une ignorance invincible, même en ce qui regarde le droit naturel, l'erreur qu'on peut commettre alors est purement matérielle, et du reste exempte de péché.

On fait la même réponse, avec Duhamel, au texte de saint Jérôme [4] que notre adversaire nous oppose avec jactance, et où l'illustre docteur soutient contre Pélage que l'ignorance n'excuse pas de péché; cela doit s'entendre du péché pris matériellement, mais non du péché formel. En effet, le sain donne pour exemple l'homicide fortuit, pour lequel, dans l'ancienne loi, bien que l'homicide fût involontaire, on devait cependant offrir des victimes.

L'adversaire oppose en outre un texte de saint Bernard où

1. Quia voluit, ergo fecit; etsi non quia voluit, peccavit nesciens peccatum esse quod fecit. Ita nec tale peccatum sine voluntate esse potuit, sed voluntate facti, et non voluntate peccati.

2. Quod nimirum factum ipsum est materia peccati, non formaliter et reipsa. peccatum est, (Duhamel, *loco cit.* n. 5, in fin.).

3. Si ignoretur deformitas, puta cum aliquis nescit fornicationem esse peccatum, voluntarie quidem facit fornicationem, sed non voluntarie facit peccatum (S. Thom., opusc. *de malo*, q. 3, a. 8).

4. S. Hier., *contra Pelag.*, lib. I, cap. 10, 11, 12.

le saint dit que l'ignorance est une des causes des péchés que nous commettons, mais que Dieu n'excuse pas. Mais il faut prendre garde de quelle ignorance saint Bernard entend parler ici; voici de quelle ignorance il parle : « Il y a bien des choses qu'on ignore, écrit-il à Hugues de Saint-Victor, ou par insouciance, ou par paresse, ou parce qu'on a honte de se remettre à l'école [1] » Mais qui peut excuser de péché cette sorte d'ignorance née de la négligence de s'instruire de ses propres devoirs, et de chercher à savoir la vérité?

On ne peut pas nous opposer davantage ces autres paroles du même saint docteur : « Soit que vous croyiez mauvaise la bonne action que vous faites comme par hasard, soit que vous teniez pour bonne l'action mauvaise que vous commettez, vous péchez dans un cas comme dans l'autre [2]; » car, comme le fait voir le P Berti [3], c'est à tort que Wendroch (Nicole) infère de ce passage que saint Bernard niait que l'ignorance invincible excuse de péché; car le saint docteur avait dit auparavant : « Tel voudrait faire le bien, et cependant fait le mal sans le savoir; dites de lui que son œil est bon, parce que son intention est bonne, mais pourtant n'est pas simple (ou clair), puisqu'il est aveugle [4] » Berti ajoute : « L'œil peut donc n'être pas simple, sans pourtant être mauvais, c'est-à-dire celui dont l'ignorance est excusable [5] » Il n'est point pur, mais il n'est point mauvais, ce qui revient à dire, il n'est que matériellement mauvais.

Voilà, en somme, comment nos adversaires, pour nier l'ignorance invincible de toutes les conclusions, même éloignées et obscures, qui peuvent se rapporter à la loi naturelle, non-seulement se mettent en opposition comme de concert avec le

1. Multa nesciuntur, aut sciendi incuria, aut discendi desidia, aut verecundia inquirendi. (*Ad Hug.*, c. I, n. 3).

2. Sive itaque malum putes bonum quod forte agis, sive bonum malum quod operaris, utrumque peccatum est.

3. Berti, lib. XXI, c. XIV, prop. 2, v. *Præterea.*

4. Est qui bonum diligit, et malum nescius agit : hujus quidem bonus est oculus, quia pius; non tamen simplex, quia cæcus.

5. Igitur est oculus, qui non est simplex, et tamen non est nequam, scilicet nescientis ignoratione excusabili.

sentiment commun que professent saint Thomas, saint Bonaventure, saint Antonin, saint Anselme et les autres théologiens, tant indulgents que sévères, mais encore renversent autant qu'il est en eux les maximes les plus solides et les plus généralement admises de la théologie, et tout cela dans l'unique but de rendre illicite l'usage des opinions probables.

LETTRES DIVERSES

DE

SAINT ALPHONSE-MARIE DE LIGUORI

SUR

DIVERS SUJETS DE MORALE (a)

I.

Sainte-Agathe, 3 mars 1765.

« Je réponds : on pense communément aujourd'hui que le vin, pris même pour apaiser la faim, ne rompt point le jeûne. On peut seulement douter s'il n'est pas contre le but du jeûne, et si par conséquent ce n'est pas une faute vénielle que d'en boire ; mais je pense, moi, qu'on ne pèche pas. Pour ce qui est des sermons, il suffit de dire que ce n'est point un péché mortel contre l'obligation du jeûne que de boire du vin ; mais en prêchant cela, il faut fortement s'élever contre ceux qui s'enivrent au cabaret. »

II.

VIVENT JÉSUS, MARIE ET JOSEPH !

Sainte-Agathe, 21 juillet 1765.

« Depuis que j'ai envoyé à V. R. mes quatre apologies,

a) *N. B.* Nous n'avons pu nous procurer le texte original de ces lettres, du reste fort curieuses ; nous ne pouvons donc en garantir l'authenticité, non plus que l'exactitude de leur traduction. Nous mettrons seulement en note les corrections qui nous semblent évidemment nécessaires.

(*L'éditeur.*)

ayant fait imprimer cet appendice, je vous en fais passer quatre exemplaires, pour que vous ayez la bonté d'en distribuer un au respectable P Bonacina, et deux autres au Père provincial des Jésuites, et au P Gravina. Dans cet appendice, j'ai été obligé de répondre à ce nouveau livre intitulé : *Règle des mœurs*, mis au jour dernièrement, où l'on nie qu'on puisse alléguer l'ignorance invincible sur quelque point de la loi naturelle, bien qu'éloigné des premiers principes et obscur. Mais tandis qu'on imprimait les dernières feuilles de cet appendice, il m est parvenu la seconde réponse du P N... qu'il a faite à notre Apologie. Je n'ai pas voulu répondre de nouveau à ce qu'il écrit, soit parce que ce qu'il dit est vieux, soit parce que j'ai voulu mettre à exécution ma résolution de ne plus répondre. Seulement il m'a été nécessaire de répondre spécialement à deux autres objections de nouvelle théologie, faites par ledit Père, contre le principe par moi prouvé, que les préceptes douteux de la loi naturelle n'obligent pas, parce qu'ils ne sont pas suffisamment promulgués. Conservez-moi toujours votre amitié, et n'oubliez pas de me recommander pendant la messe à Jésus-Christ. Rome et toute l'Italie demandent sans cesse mon Apologie. C'est pourquoi je serai forcé de la faire imprimer.

» *P. S.* Il faut que je vous fasse rire. J'ai appris que notre P N... dit dans tout Naples que je suis damné, parce que je ne suis pas son opinion rigide qu'il a émise dans sa conversation à Rome avec les PP NN... qui se vantent de défendre cette belle opinion. « Infortuné vieillard (dit le P. N.) ! il se damnera pour son opinion. » Je suis un malheureux à cause des péchés que j'ai commis ; mais à cause de mon opinion, je ne puis certainement me damner, parce que je la tiens pour certaine : et dans mon diocèse, je refuse le pouvoir de confesser à celui qui suit l'opinion rigide, parce que je la regarde comme certainement fausse et dangereuse pour le salut des pauvres âmes ; et j'ai écrit cela d'une manière plus longue à ce même P N... Ces antiprobabilistes croient avoir du zèle pour l'honneur de Dieu, et ils ne veulent point voir qu'ils n'ont du zèle

que pour leur propre opinion et leur propre estime, en méprisant les probabilistes, comme si on ne pouvait pas devenir saint en ne suivant pas leur opinion rigide et en ne réduisant pas les âmes au déseepoir, ou au moins à se relâcher, parce qu'il est facile de tomber dans le relâchement, quand on se voit trop serré par les obligations de conscience. Examinez spécialement ce que pensaient les anciens touchant l'absolution à donner aux pénitents, à la fin du paragraphe 2 de l'appendice que je vous envoie. »

III.

VIVENT JÉSUS, MARIE ET JOSEPH !

25 novembre 1765.

« Je vous fais passer une lettre que m'a envoyée monseigneur de N., où il me décrit les lieux des missions. Quant à l'apologie, ledit monseigneur m'a fait dire que le P N. m'a répondu d'une manière tout à fait erronée, mais que lui (*a*) conserve certains doutes contre notre opinion. Quand vous lui parlerez, priez-le de m'écrire ces doutes, parce que je tiens à les savoir, afin que je puisse me révoquer (*b*) aussitôt, s'il parvient à me convaincre. Mais cela me semble bien difficile ; car j'ai lu une foule de livres probabilistes (*c*), et je n'en ai point encore trouvé qui ait (*d*) pu me convaincre. Du reste, il me semblait bien difficile que mgr de N. qui pendant tant d'années avait tenu publiquement une opinion contraire à la mienne, se révoquât (*e*) après avoir lu mon livre. Les hommes de ce genre se rétractent difficilement : ils ont toujours quelque futilité à répondre, et il suffit qu'ils n'aient point la bouche close pour ne point s'avouer vaincus. »

a) *Lisez* : pour lui, il... *b*) *L.* rétracter. *c*) *L.* antiprobabilistes. *d*) *L.* aient. *e*) *L.* Rétract.

IV.

VIVENT JÉSUS, MARIE ET JOSEPH !

Arienzo, 7 de l'année 1766.

« Je reçois votre St... et je vous remercie. Je vous désire bonne et heureuse l'année qui commence. Je ne sais si le P. N. a fait sa réponse : j'apprends que le P. N. voulait faire imprimer une autre lettre contre mon ouvrage; mais, comme on me l'a dit, il n'a pu avoir l'approbation à Naples, et alors il l'a fait imprimer ailleurs. Maintenant, qu'ils fassent comme ils voudront : je n'ai point écrit pour me faire un nom, mais seulement pour qu'on connaisse la vérité. Si on croit ce que j'ai écrit, c'est bien ; dans le cas contraire, je n'entends point rester vainqueur par engagement, comme m'en accuse le P N. Je suis fâché que messieurs les littérateurs aient le préjugé qu'on ne doit pas regarder comme littérateur celui qui ne suit pas la mode en défendant le tutiorisme qui est cause d'une si grande ruine pour les âmes. Le parti de la France s'est répandu de toutes parts et triomphe ; et cependant les âmes courent vers leur perte. Prions le Seigneur d'y apporter remède.

» J'ajoute un mot pour me soulager. Où a pris naissance le tutiorisme ? dans cette proposition : « Aliqua Dei præcepta sunt impossibilia, etc. » Du tutiorisme est sorti ensuite le relâchement pour beaucoup d'âmes infortunées. Que Dieu nous en délivre ! »

V.

VIVENT JÉSUS, MARIE ET JOSEPH !

25 mai 1767.

« Je tiens dans le probabilisme deux choses pour certaines. La première est contre le P N.: c'est qu'on peut bien suivre l'opinion probable pour la liberté quand une opinion est éga-

lement ou presque également probable, de manière qu'on soit dans le doute si cette opinion est également ou presque aussi probable que la contraire qui tient pour la liberté. Je dis au contraire, et je le tiens pour certain, que quand l'opinion pour la liberté est certainement moins probable et que celle pour la loi est certainement plus probable, on ne peut pas suivre celle qui tient pour la liberté, parce que quand l'opinion pour la loi apparaît certainement plus probable, c'est signe qu'elle est notablement plus probable, et quand l'opinion pour la loi est notablement plus probable, les auteurs probabilistes disent qu'on doit alors suivre l'opinion pour la loi, parce qu'alors la loi est, au moins moralement, suffisamment promulguée, et dans ce cas vouloir suivre l'opinion bénigne, ce serait agir imprudemment et contre la raison connue.

» J'ai voulu écrire cela, parce que le P N. m'a fait quelques difficultés à ce sujet, voulant soutenir qu'on pouvait bien suivre l'opinion pour la liberté, bien qu'elle fût connue pour certainement moins probable; mais je lui ai répondu longuement, et j'ai fini par lui écrire que, de même que je me fais un scrupule de permettre de confesser à celui qui suit N., de même je me ferais un scrupule de permettre de confesser à celui de nous qui voudrait suivre l'opinion connue pour certainement moins probable. C'est pourquoi je lui ai écrit de faire savoir cela à tous ses adhérents, et maintenant je vous prie de le faire savoir à tous vos frères (*a*). Je ne parle point des opinions particulières, parce que dans celles-ci chacun se règle selon son propre sentiment ; mais je parle du système général que je veux que l'on tienne, afin que nos frères embrassent la vérité. Veuillez, je vous prie, me faire savoir si vous avez reçu mon appendice, et si vous avez commencé à révéler mon sentiment aux autres. »

a) *L.* confrères.

VI.

VIVENT JÉSUS, MARIE ET JOSEPH !

8 août 1769.

« Je vous dirai en peu de mots que votre réponse m'a comblé de joie, car je vois qu'en substance nous disons la même chose. En premier lieu, je vous dis que je ne parle point des opinions particulières ; dans celles-ci chacun doit suivre ce que lui dicte sa conscience. Je parle seulement du système général pour suivre le vrai sentiment dans les opinions probables : et c'est là que vous prenez l'équivoque, parce que je ne dis point au premier paragraphe que la vraie opinion c'est qu'il est permis de suivre toutes les opinions probables ; mais je dis et j'entends prouver quelle est la vraie opinion touchant l'usage licite des opinions probables.

» J'ai été ensuite charmé de l'explication que vous faites dans votre lettre de ce qui vous paraît équivoque et que j'entends dans un autre sens, ayant relu une autre lettre que vous m'aviez écrite plusieurs mois avant celle-ci, où vous m'opposiez que, une fois établi le principe que la loi douteuse n'oblige pas, on en déduisait qu'on pouvait même suivre l'opinion la moins probable. Dans cette lettre vous me disiez : « Si donc cette loi ne peut se dire suffisamment promulguée (c'est-à-dire quand elle est douteuse), comment pourra-t-elle nous obliger à ne pas suivre la beaucoup moins probable qui reste dans la vraie probabilité ? Pourquoi nous restreindre à la seule équiprobable ? Je vois, d'après tout ce que j'ai noté de la suffisante promulgation de la loi, que vous défendez le probabilisme en général, et non l'équiprobabilisme seulement. » En suite, vous ajoutez : « Que si les textes cités pour la certitude de la loi ne doivent pas s'entendre d'une certitude rigoureuse, comme on le veut, il faut donc dire avec N. qu'une vraie science de la loi n'est pas nécessaire, mais qu'une telle notion suffit, etc. » Ces paroles, jointes à celles de votre dernière

lettre, m'avaient fait prendre l'équivoque. Mais maintenant je suis tranquille, puisque dans votre dernière lettre vous avez dit clairement qu'il était permis de suivre l'équiprobabilisme parce qu'alors la loi n'est point promulguée, etc.

» Vous vous plaignez de ce que je n'ai point fait mon apologie selon votre désir; mais je n'avais d'autre vue que d'y mettre dans une plus grande clarté mon système. J'avais appris qu'on se plaignait à Palerme que, dans ma *Morale*, mes compagnons et moi nous suivions le probabilisme vieilli (*a*), et c'est ce qui m'a engagé à faire cette apologie. Il est vrai que tout ce que j'y ai dit se trouvait déjà dans mon livre de l'*Usage modéré de l'opinion probable* ; mais comme dans ce livre mon système s'y trouvait confondu (*b*) avec une foule d'oppositions et faussetés du P N., j'ai cru devoir pour cela résumer brièvement la substance des raisons et des autorités, afin qu'on pût d'un coup d'œil embrasser toute la force de mon système.

» Vous dites que quand l'opinion pour la loi est plus probable, même d'un degré, naturellement l'esprit est entraîné à l'embrasser. Je ne nie point cela; mais quand ensuite on doute si ce degré existe ou non, je dis alors que l'esprit n'est point attiré, mais est en suspension (*c*); et c'est ce que j'ai expliqué plusieurs fois, en disant que quand il est certain que quand l'opinion rigide est plus probable, on doit suivre cette dernière; mais quand ensuite il est douteux si l'opinion rigide est également probable ou un peu plus probable, dans ce cas je dis que la loi est strictement douteuse et ne peut se dire promulguée, et que par conséquent elle n'oblige personne.

» Du reste, je dis que quand l'opinion rigide est certainement plus probable, même d'un degré, elle est alors même notablement plus probable, parce que cette certitude de la plus grande probabilité est tellement prépondérante, qu'elle suffit pour faire pencher la balance. Du reste, toutes les fois

a) *L.* le vieux probabilisme.— *b*). *L.* Mêlé. — *c*) *L.* n'est point entraîné, mais reste en suspens.

que je dis que quand l'opinion est certainement plus probable, on doit la suivre, toute équivoque est ôtée, alors même qu'elle est plus probable (mais certainement) d'un seul degré.

» Ne croyez pas que tout le monde pense comme le P. N., ainsi que le font ceux de Girgenti. Beaucoup parlent sans entendre le point ; c'est ce qui fait qu'une foule de personnes savantes ont changé de manière de penser après avoir lu mon livre.

» J'ajoute encore un mot touchant votre lettre. Oui, monsieur, il suffit que l'opinion est plus probable d'un degré. Mais entendons-nous bien, ce degré doit être tel que je sois certain que l'opinion est plus probable, et que je voie la loi moralement ou suffisamment promulguée : avec cela ne parlons plus de ce point.

» Je suis charmé que vos jeunes frères supportent si joyeusement leurs fatigues ; je les bénis tous, et surtout vous que j'estime tant. Aussi étais-je affligé du doute où j'étais que vous ne vous fussiez fait tutioriste. Vivent Jésus, Marie et Joseph ! »

VII.

VIVENT JÉSUS, MARIE ET JOSEPH !

5 août 1772.

« J'ai reçu hier au soir votre lettre, où vous me priez d'écrire à Targianni ; mais je ne le ferai pas, parce que c'est un de ces hommes (comme me l'a écrit un littérateur de Lucques) qui parlent contre le probabilisme, mais qui ne savent pas ce que c'est que le probabilisme, le probabiliorisme et l'opinion la plus probable. Continuez à dire que nous sommes probabilioristes, c'est la vérité ; puisque je dis que l'opinion probable ne peut se suivre comme probable, parce que, pour agir convenablement, il faut la certitude morale ; c'est pourquoi la seule probabilité ne donne pas un fondement suffisant pour bien agir. Quoique je n'aie pas écrit cela en ces termes, je l'ai ce-

pendant expliqué d'une autre manière, ayant dit plusieurs fois que pour agir droitement il faut la certitude morale, et ayant trouvé comme très-fausse la maxime des probabilistes : *Qui probabiliter agit, prudenter agit.* Comme je le dis, je n'ai point expliqué la doctrine en ces termes, mais dans la nouvelle édition que je veux faire de ma morale, je m'expliquerai en termes plus exprès. Quand ensuite l'opinion pour la liberté est également probable, alors on peut suivre cette opinion, non pas parce qu'elle est probable, mais parce qu'alors l'opinion pour la loi n'oblige pas, à cause que la loi n'est pas promulguée, il n'y a de promulgué que le doute ou la question s'il y a ou non loi ; mais la loi n'est point promulguée, et par conséquent alors la loi, comme non suffisamment promulguée, n'oblige pas, comme dit saint Thomas dans plusieurs endroits, ainsi que tous les probabilistes et les antiprobabilistes. Le grand Gerson dit même que Dieu ne peut obliger l'homme à observer une loi, s'il ne la lui a pas manifestée. Je vous prie de faire lire ce petit chapitre à tous nos frères, afin qu'ils disent tous la même chose. Il est vrai que dans Girgenti, comme vous me l'écrivez, on ne peut pas dire en suivant ainsi le tutiorisme : *Ipsi videant.* Je suis fâché que les pauvres âmes marchent ainsi à leur ruine. O Dieu, quels temps misérables ! Le jansénisme fait des progrès. Un lecteur m'a dit : « Les propositions de Jansénius sont condamnées ; mais pourquoi devons-nous croire que Jansénius les a tenues dans le sens où elles sont condamnées ? » Il ajoute que beaucoup de personnes pensent de même à Naples. Quelle belle doctrine, après que les pontifes, par deux bulles, ont déclaré que les propositions sont condamnées dans le sens de Jansénius ! Soyez béni, mon père ! je vous embrasse en Jésus-Christ. »

VIII.

15 juillet 1776.

« Je vous ai écrit trois fois pour cette doctrine de saint Thomas que m'oppose le censeur, et qu'il dit ne pouvoir passer.

Je dis de nouveau que je ne veux pas dépendre d'eux. Je veux dépendre de l'archevêque, et je ferai ce que l'archevêque me commandera. J'ai su que cette doctrine de saint Thomas se lit publiquement dans le collége de Saint-Thomas, à Naples; mais monsieur le censeur dit qu'elle ne peut passer. Suffit, je ferai ce que me commandera l'archevêque. Si j'avais su, j'aurais plutôt laissé de (*a*) faire imprimer mon livre que de le soumettre à la censure de ce personnage. S'opposer à saint Thomas! les dominicains en sont tout étourdis. Le bel esprit! *la doctrine de saint Thomas ne peut passer!* Qui le dit? la sainte Eglise? oh! non, parce qu'elle vénère les opinions de saint Thomas. Je vous prie de me délivrer (*b*) de ce que voulait ajouter le censeur, parce que je ne veux dépendre que de l'archevêque. Je regrette infiniment tout le temps que j'ai perdu. Le mémorial du livre est sorti du palais; j'attends maintenant ce que fera l'archevêque; s'il veut que la doctrine de saint Thomas passe, il devra me donner un autre censeur, je ferai ce qu'il me dira. Patience! »

IX.

VIVENT JÉSUS, MARIE ET JOSEPH!

22 juillet 1776.

« Vous avez critiqué un autre passage au n. 24. Quand la proposition de l'auteur peut se prendre dans un bon sens, pourquoi la refuser (*c*)? Elle dit qu'il y a une différence entre l'amour de l'âme voyageuse et celui de l'âme heureuse. Je n'ai trouvé personne qui traite ce point plus distinctement que le P Suarez (*Op. posth. de virtut. theol. disput.* 3, *de charit.*, VII, 3). (*d*) Il dit que c'est le sentiment commun des théologiens, que la même charité de la vie est celle (*e*) de la patrie,

a) L. renoncé à. — *b*) L. tenir quitte. — *c*) L. rejeter.
d) L. IV, voy. *Oper. suarez,* t. XII, p. 654, édit. Vivès.
e) L. la charité de la voie est la même que celle.

puisque l'objet formel de l'amour, qui est la divine bonté connue surnaturellement, est le même pour les âmes qui sont sur la terre que pour celles qui sont dans le ciel. On oppose que la charité se perfectionne dans le ciel; à quoi on répond que la perfection accidentelle de la charité se perfectionne dans le ciel; mais la charité substantielle est la même, parce que l'objet formel de l'amour, qui est Dieu, est le même.

» Saint Thomas explique cela dans plusieurs endroits. Dans le corps il conclut en disant : *Charitas non evacuatur per gloriæ perfectionem, sed eadem numero manet.* En répondant ensuite *ad* 1m, il l'explique plus clairement : *Remoto autem eo quod est per accidens, nihilominus remanet substantia rei.* Et dans la réponse *ad* 2m, il explique plus clairement que la charité des âmes sur la terre est la même pour elles dans le ciel : *Charitas non habet pro objecto ipsam rei cognitionem, sic enim non esset eadem in via et in patria; sed habet pro objecto ipsam rem cognitam, quæ est eadem, scilicet ipsum Deum.* Saint Thomas distingue la connaissance de Dieu de la chose connue, c'est-à-dire de Dieu qui est la même chose (*a*).

» La perfection substantielle de l'amour consiste dans l'adhésion de l'âme à Dieu. La perfection accidentelle consiste dans l'intention (*b*), dans la dépuration (*c*) des défauts. Mais pour enlever toute équivoque, j'ai cru devoir ranger ce passage de cette manière : 24. « On doit remarquer que la charité de l'âme sur la terre, quant à la substance, est la même que celle qu'elle aura dans le ciel; mais avec deux différences : la première, c'est que sur la terre l'amour est libre, et que dans le ciel il est nécessaire; en outre dans le ciel l'amour, quant à la substance, sera le même, mais il sera plus parfait, en ce qu'il sera épuré de ses défauts. Du reste, la substance (*d*) sera la même dans le ciel de (*e*) ce qu'elle fut sur la terre. » Il me semble que maintenant il n'y a plus d'équivoque. Du reste, si nous voulions rechercher avec soin toutes les équivoques qu'on peut prendre en mauvaise part dans les auteurs les plus

a) L. la chose même. — *b*) L. l'intensité. — *c*) L. l'épuration. — *d*) *Sous-ent.* de la charité. — *e*) L. Dans le ciel que.

sensés, on trouverait mille propositions qui ne pourraient point passer.

» Revenons à la question des enfants. J'avais écrit : « Saint Augustin soutient fortement le contraire. » Et vous avez dit : « Le démontre très-fondé. » Je n'ai point voulu défendre l'opinion de saint Thomas, c'est pourquoi je l'ai simplement combattue sans (*a*) raisons et sans citer les autorités des saints Pères qui la défendent; mais vouloir me faire dire que saint Augustin démontre le contraire, c'est vouloir me faire combattre saint Thomas, et dire que l'opinion de ce docteur (*b*) est évidemment fausse, et par conséquent c'est vouloir me faire dire un sot mensonge en me faisant parler contre ma pensée, et je suis prêt à perdre la tête plutôt que de dire un mensonge. Cependant (*c*) je prie D. Benoît Cervone d'obtenir la modération de cette proposition : *Démontre avec fondement.* On peut dire : Saint Augustin tient pour certain, soutient pour inévitable, etc. Je vous prie de vouloir bien ne pas me faire dire un mensonge. Comment puis-je dire que *saint Augustin le démontre*, quand je ne puis arriver à me persuader que saint Thomas tient une opinion fausse? Je vous supplie de ne point me faire souffrir plus longtemps, voici deux mois que cela dure. Je vous prie au moins de me faire cette charité. »

X.

VIVENT JÉSUS, MARIE, JOSEPH ET THÉRÈSE !

« M. D. Mathieu Ripa a dit à Naples, qu'avant d'arriver aux Indes se trouve le Cap de Bonne-Espérance, où habitent beaucoup de nations idolâtres et où il ne va personne pour y enseigner la foi. On demande si celui-là est obligé d'y aller qui a connaissance de cela.

» La question se réduit à celle-ci qui est générale. Dans les nécessités spirituelles du prochain, sommes-nous obligés de

a) *Sous-ent.* alléguer de. — *b*) L. De ce dernier. — *c*) L. Par conséquent.

le secourir malgré les grandes difficultés qui s'y opposent?

» Tous les Salmaticiens (*a*) pensent que quant à la nécessité des particuliers, nous sommes tenus de les secourir dans le cas d'extrême nécessité, lors même qu'il y aurait danger pour nos biens, pour notre vie en le faisant. Il faut pour cela le concours de deux choses, c'est-à-dire : 1° *Ut proximus sine tuo auxilio damnatus sit*; 2° *ut non habeat a quo sublevetur*. C'est pourquoi les Salmaticiens disent que *non debes navigare ad Indos convertendos, cum sint qui subvenire possunt et alias est incertum illos esse per te convertendos*, etc. Et Tamburini dit que nous sommes dispensés d'aller chez les infidèles par l'incertitude du bien qui doit en résulter.

» Ils pensent aussi communément que quant à la nécessité de quelque communauté, nous sommes obligés d'y subvenir dans une grave nécessité même à notre préjudice, et ils citent ces exemples : les prédicateurs sont obligés, même au péril de leur vie, de reprendre les péchés publics de scandale; ou bien si pendant une excursion des ennemis, on n'administre point les sacrements, et si cela met en danger la foi du peuple, vous êtes alors tenus de les administrer, même avec danger de votre vie.

» Si l'on admet ces sentiments, on demande pourquoi les Salmaticiens mettent le cas de naviguer aux Indes parmi la nécessité des particuliers, et non parmi la nécessité des communautés, quand il s'agit ici de royaumes entiers d'idolâtres? Bonacina et Viva parlent des infidèles en termes de nécessité extrême. C'est pourquoi (*b*) il me semble que la grave nécessité suffit pour nous obliger à les secourir.

» Il paraît même certain que ces pays sont dans une grave nécessité touchant le spirituel, vu le petit nombre des missionnaires qui y vont. Il est vrai que les Salmaticiens disent qu'il y a alors obligation d'y aller quand *aliter subveniri non potest*, et Layman dit de cette obligation (*c*), quand : *populu infidelis sit omni sacerdote destitutus*. On pourrait bien dire que

a) L. les docteurs de Salamanque. — *b*) L. Or. — *c*) L. que cette obligation a lieu.

ces peuples en sont tout à fait privés, *et aliter subveniri non potest.*

» Mais en parlant du cas du Cap de Bonne-Espérance, on pourrait dire que maintenant il y a au moins quelques personnes qui le secourent, s'il ne l'a pas été par le passé, ou qui au moins puissent à présent le secourir, d'autant plus qu'il y a des évêques nommés pour ces endroits et qui sont tenus d'y veiller, etc., de sorte qu'au moins *aliter subveniri potest*; c'est pourquoi les particuliers se trouvent dispensés d'y aller. Mais si ce pays est entièrement abandonné, on doit supposer qu'on l'a abandonné parce qu'il n'y avait aucun espoir de récolte. Vivent Jésus, Marie et Joseph ! »

FIN DU HUITIÈME VOLUME DES ŒUVRES ; TROISIÈME DE LA PARTIE MORALE.

TABLE

DES MATIÈRES CONTENUES DANS CE HUITIÈME VOLUME.

INSTRUCTION ET PRATIQUE

POUR LES CONFESSEURS

OU RÉSUMÉ DE LA THÉOLOGIE MORALE

(Suite.)

Pages

Pages

FIN DE LA TABLE DU TOME HUITIÈME DES OEUVRES,
OU TROISIÈME DE LA PARTIE MORALE.

mprimerie générale de Châtillon-sur-Seine, Jeanne Robert